Coperta: VALERIU GIODÂC Redactor: PAULA LITMAN
Andre Neher
Moîse et la vocation juive
© Edition du Seuil, Paris, 1970
© Bdul I.C. Brătianu 35/ 9 Bucureşti 70478 - România Tel./fax: 0040.1.3122284 www.romanianjewish.com e-mail: hasefer fx.ro
ISBN 973-8056-75-6

Andre Neher

MOISE şi VOCAŢIA IUDAICA

Traducere şi note de ŢICU GOLDSTEIN

EDITURA

HASEFER
EDITURA HASEFER Bucureşti, 2002

SUMAR

Carte editată cu sprijinul Ministerului Informaţiilor Publice şi al Ministerului Culturii şi Cultelor

Notă asupra ediţiei.....7
Proximitatea lui Moise.....9
Identitatea lui Moise.....29
Vocaţia lui Moise.....72
Exodul sau descoperirea Aproapelui..... .83
Revelaţia sau Legea.....92
Deşertul sau Alianţa 110
Vocaţia iudaică.....121
Exodul sau misiunea umană.....126
Legea sau fidelitatea cosmică.....138
Alianţa sau solitudinea mesianică.....148
Şapte teme ale fidelităţii evreieşti faţă de Moise.....161
I. Umanismul pascal 161
II. Prestigiile literalităţii.....162
III. Imediatitatea 165
IV. Tutuirea 166
V. Exilul lui Dumnezeu 167
VI. Responsabilitatea lui Israel.....169
VII. Izbăvirea universală prin unicitatea lui Israel.....172
Observaţii bibliografice.....177
Tablou sinoptic.....182

Notă asupra ediţiei

Andre Neher a scris *Moise şi vocaţia iudaică,* reluând o îndelungată tradiţie evreiască şi internaţională, fascinată de figura complexă a conducătorului, legislatorului şi profetului

Moise. Dintre operele autorului, cartea s-a bucurat de cea mai mare răspândire, fiind tipărită în zece ediţii şi tradusă în mai multe limbi.
Era firesc ca o carte dedicată lui Moise să recurgă foarte des la citate din textul biblic, îndeosebi la Pentateuh, numit şi „Cele cinci cărţi ale lui Moise". în lipsa unei traduceri în limba română a *Bibliei* ebraice, din perspectivă iudaică, modernă şi adecvată, am apelat la traducerile existente, mai vechi şi mai noi, excelente, în special la *Biblia* tradusă de Vasile Radu şi Gala Galaction (1938) şi la traducerea părintelui Bortolomeu Anania a Pentateuhului (1997), în respectul terminologiei ebraice specifice şi a versiunii lui Neher însuşi (de pildă „Sabat" în loc de „zi de odihnă").*
Pentru fluenţa lecturii, termenul francez „Hebreu", „ebreu", pentru locuitorul Palestinei antice, l-am tradus, cu câteva excepţii, prin substantivul curent de „evreu". Pentru istoria Egiptului am preferat,

: Unde Andre Neher a citat - în mod liber - text biblic, am urmat indicaţiile lui.

L

ca şi istoricii noştri, noţiunea de Regat iar nu de Imperiu. De asemeni, atunci când e vorba de lumea condusă de Suveranul Ceresc, conform *Bibliei,* folosim termenul de Regat (Regalitate) iar nu de Imperiu.
Atragem atenţia cititorului că, la sfârşitul cărţii, bibliografia selectivă a lui Neher este de fapt o bibliografie comentată, cu îndrumări utile pentru cel interesat de *Biblie,* în general, şi de iudaism în particular.

Traducătorul

PROXIMITATEA LUI MOISE

între Moise şi noi, ce legături există? Am fi tentaţi să răspundem imediat: cele ce ţin de cultura noastră generală. Nu ni se prezintă o galerie a „oamenilor mari" care să nu-i includă numele; mai mult: care să nu înceapă cu al său, căci, în memoria omului de pe stradă, Moise are apreciabilul avantaj al anterioritătii cronologice. El este cel dintâi dintre fondatorii de religii, dintre legislatori, moralişti, chiar dintre cuceritori. Zoroastru, Isus, Mahomed; Solon, Justinian, Robespierre; Socrate, Confucius, Rousseau; Alexandru, Cezar şi Gingis Han, nu sunt pomeniţi într-o enumerare decât după el. Şirul de eroi ai umanităţii se deapănă pornind de la Moise.
Adăugaţi la aceasta nenumărate documente scrise, plastice şi sonore, pe care o îndelungată tradiţie artistică şi literară, axată pe personalitatea lui Moise, îi plasează şi replasează neîncetat numele. Figura şi tema lui Moise sunt mereu prezente în faţa oamenilor cultivaţi. O bibliografie, chiar şi parţială, a operelor literare consacrate lui Moise, un catalog fie el şi succint al iconografiei lui Moise, ar reclama volume. Muzeul nostru imaginar este populat de un adevărat univers de forme, de idei, de simboluri, legate toate de Moise, desprinse din el. în această difuziune universală, prin această instinctivă localizare a lui Moise, în care aspect al

culturii noastre s-ar ilustra proximitatea lui Moise? Să nu ne încredem în generalităţi. înseamnă să nu-1 descoperim pe Moise nicăieri sau să-1 găsim pretutindeni.
E suficientă puţină erudiţie pentru a risipi de la această dominantă nimbul unui cap de listă, care să-1 integreze într-o enumerare monotonă, pe un loc modest, înaintea lui, Neferrohu a fost profet; Hammurabi, legislator; Inotep, moralist; Sesostris, cuceritor. Cât priveşte abundenţa documentaţiei culturale, ea e perfectă şi ambiguă, şi incită mai curând la confuzii decât la contacte adevărate. Milioane de oameni îl percep pe Moise prin dimensiunile pe care i le-a atribuit Michelangelo; unii îl admiră în solitudinea silenţioasă cu care 1-a aureolat

Vigny; alţii îl înţeleg ca simbol al Tablelor Legii, embleme ale echităţii şi dreptăţii. Toate acestea nu marchează cu nimic prezenţa reală a lui Moise pentru noi. Ele indică pur şi simplu că Moise este celebru, şi că, precum se întâmplă cu ceilalţi eroi ai istoriei, oamenii revin cu regularitate către figura sa, pentru a-şi confirma în ea propria lor persoană. Nu e deci vorba de spiritul lui Moise, ci de umanismul pe care Michelangelo 1-a dăltuit în marmură. Această noblețe superioară şi robustă, această vitalitate senină şi sigură de ea, această forţă şi acest calm, simultane, reflectă, cu siguranţă, Renaşterea, dar Moise nu este aici decât o mască, un nume de împrumut. Căci artistul necunoscut al catedralei de la Chartres a existat în adevăr; dar oare Moise avea o figură prelungă, emaciată, neliniştită, îndurerată? Sau aceea de la Dura-Europos, unde Moise, delicat, aproape imberb, radiază de o tinereţe neexperimentată şi plin de uimire în faţa vieţii? Alături de Moise al lui Vigny, solitar şi silenţios, există acela al lui Schiller, om de acţiune şi ino-
vator; acela al lui Sigmund Freud[1], cuib de complexe dure şi constrângătoare; acela al lui Churchill, foarte autoritar, dintr-o bucată, sarcastic, strălucit, înzestrat şi biruitor; există un Moise al libretiştilor, pe care Rossini, Darius Milhaud, Arnold Schonberg, Maurice Levy l-au transpus prin magia sunetelor.

Arsenalul simbolurilor familiare civilizaţiei noastre cuprind şi aceste faimoase Table ale Legii, care îl vulgarizează pe Moise până şi pe frontoanele Palatelor de Justiţie. Dar Tablele ridicate întruchipează progresul din perspectiva lui Rousseau şi a lui Robespierre dar nu din aceea a lui Moise. Cine ştie dacă simbolul nietzscheean al tablelor sfărâmate, apoi reînnoite, nu traduce mai bine spiritul lui Moise, care, cu siguranţă, ţine Tablele în braţele sale, dar care, de asemeni, într-o zi le sparge la poalele muntelui? Justiţia lui Moise este oare aceea a seninătăţii ordinii noastre stabilite sau mai curând aceea a marilor mânii?

Cum se vede: intimitatea noastră culturală cu Moise îndepărtează de noi chipul său autentic, reducându-1 la clişee convenţionale. Unele, colosale şi impunătoare; altele, de o banalitate de decor. Nu avem un exemplu mai expresiv al acestei deformări decât coarnele cu care Moise este invariabil înzorzonat în iconografia creştină şi laică. Contrasens datorat unei greşeli de traducere săvârşită de sfântul Ieronim şi care, de mai bine de un mileniu, conferă în mod neplăcut fizionomiei lui Moise un aspect diabolic. Toate acestea ascund privirii noastre adevărata figură a lui Moise. Un voal rămâne pe chipul lui. Trebuie să-1 ridicăm.

1 • Vezi *Moise şi monoteismul,* în Freud, *Opere,* voi. I (traducere de Leonard Gavriliu), Ed. Ştiinţifică, 1971.

Oare invocarea *Bibliei* ne va ajuta? Căci, în definitiv, legăturile reale dintre Moise şi noi nu sunt oare cele ale *Bibliei,* ale unei Cărţi care, de la prima pagină scrisă acum trei milenii, nu a încetat să fecundeze gândirea umană, să o hrănească dintr-o pâine cu care foamea noastră nu a putut fi nici până azi potolită? Discipoli ai lui Moise suntem cu toţii, în calitate diferită şi uneori contradictorie, prin credinţa şi îndoielile noastre, prin mistica noastră şi prin realismul nostru, prin rugăciunea noastră şi prin revoluţiile noastre, prin izolările noastre şi prin angajamentele noastre. Evrei, creştini, musulmani, umanişti, utopişti sociali, dialecticieni materialişti, gânditori existenţiali, toţi îşi recunosc în *Biblie* sursa sau, cel puţin, schiţa opţiunilor lor.

Condiţia spirituală a omului modern, cu posibilităţile sale cele mai paradoxale, impune cu evidenţă prezenţa lui Moise în noi.

Evidenţă faţă de care avem grave motive de suspiciune. Chiar în generalitatea sa, ea are, ca evidenţă culturală, ceva ambiguu şi artificial. Căci spiritualitatea occidentală are tendinţa să reţină din Moise nu realitatea sa, ci *mitul* său. Trebuie să-1 denunţăm pe acesta, încercând, în secolul nostru, să-1 situăm pe Moise la locul său autentic.

Un minimum de mărturisire sinceră e suficientă pentru a recunoaşte, la ora actuală, proporţiile mitice ale lui Moise, în spiritul majorităţii acelora care cred în *Biblie* sau se revendică de la ea. Firește, în domeniile inspirate de *Biblie,* în mod esenţial deci în teologiile şi în liturghiile

monoteiste, dar şi în doctrinele socialiste - pretutindeni unde noţiunea de mântuire temporală sau spirituală are un sens - prezenţa lui Moise e considerabilă şi, alături de bibliografia literară sau iconografică, studii remarcabile semnalează locul lui Moise în *Noul Testament,* în patrologie şi în Omiletica[1] creştină, în Coran şi în *hadith*[2], în mistica medievală, şi în operele de utopie socială din secolele XVIII şi XIX. Şi, ca urmare, se întăreşte impresia că există ceva din Moise în spiritul actual al creştinului, al musulmanului şi al revoluţionarului.

Dar şi aici, este vorba despre o prezenţă voalată sau, mai curând, ceea ce e mai grav, filtrată şi retuşată. Semnificaţia lui Moise nu e aici niciodată *esenţială,* ci, atunci când perspectiva e religioasă: *tipologică,* iar atunci când e profană: *referenţială.* Moise se află la origine, deci în trecut; niciodată un punct de impact al *Bibliei* cu realitatea actuală. Prezenţe decisive şi sacramentale se interpun între omul secolului XX şi Moise; Isus îl ascunde creştinului; Mahomed, musulmanului; Isaia, Rousseau, Proudhon şi Marx, socialistului; Iov şi Pascal, filozofului existenţial. Constatarea e mai amară şi încă mai gravă în urmări decât apare la prima vedere. Dacă vrem să mergem la fondul lucrurilor, dacă admitem să despicăm insignifianţa pe care banalitatea o conferă cuvintelor şi de a le restitui în definiţia lor ireductibilă, s-ar putea recunoaşte că există o anumită trădare şi multă nepăsare în a proclama că eşti fidel lui Moise, pur şi simplu pentru că eşti fidel *Bibliei.* Opera lui Moise nu e întreaga *Biblie,* ci doar Pentateuhul - *Tor a, Legea.* Or, nici *Biblia* lui Isus, nici cea a lui Mahomed, nici cea a lui Karl Marx, nici

1 ■ *Omiletica,* disciplină teologică privitoare la principiile şi la regulile oratoriei (predicilor) bisericeşti. 2. *Hadith* (a se citi *adit),* culegere de comentarii ale Coranului, atribuite profetului Mahomed. In text, la plural.

cea a lui Kierkegaard nu au absorbit această Lege, nu au integrat-o în propria lor substanţă. Mişcarea refuzului depăşeşte în amploare pe aceea a integrării. Superficialele formule antitetice: Legea şi Credinţa, morala statică şi morala dinamică, servitutea logică şi servitutea metamorală, obligă la o alegere care îl îndepărtează pe Moise de creştinism, de islamism, de pozitivism, de existenţialism, deşi alte formulări, mai puţin tranşante, nu îl apropie. Refuzul violent al lui Moise, exprimat altădată de Marcion[1] iar în zilele noastre de Simone Weil[2], este mai deschis şi mai sincer şi, într-un anumit sens, mai instructiv decât imitaţiile grăbite. El ne ajută să demistificăm această „prezenţă biblică", în care nici un element nemaifiind respectat în unitatea sa de neînlocuit, totul se pierde în ceva spălăcit, inform.

Totul se petrece, ca şi cum infidelitatea faţă de opera lui Moise este însoţită de o regrupare mai intensă în jurul numelui său. Aici, mitul este compensator: el oferă „discipolului *Bibliei"* iluzia unei adeziuni nominale la o învăţătură pe care a renegat-o în mod radical. Exemplul cel mai tipic este furnizat de

1. Marcion, cel mai important şi influent eretic creştin din secolul II. Marcion acordă o importanţă excesivă contradicţiei paulinice dintre Lege şi Credinţă, mergând până la respingerea totală a celei dintâi. Isus nu a cunoscut decât iertarea, fiind astfel în dezacord cu Dumnezeul Vechiului Testament şi cu întreaga lume creată imperfect de acesta. Biserica a repudiat marcionismul.

2. Cu toată stima ce i-o purta, fiindcă „a trăit ca o sfântă", Emmanuel Levinas atrage atenţia asupra derapajelor ei şi a urii de sine a Simonei Weil (1909-1943). Ea acceptă *Biblia* selectiv, tratează textele ca pe nişte cărţi istorice pentru tot ce-i sprijină teza şi ca false cele ce o deranjează. Şi, cum precizează Levinas, „învăţătura *Bibliei* nu este elogiul unui popor model. Meritul lui Israel este acela de a fi ales această carte de mânie şi acuze pentru mesajul ei. Israel nu e un popor model, ci un popor liber" *(Dificila Libertate,* Hasefer 1999, p. 173).

iudaism, care, totuşi, a făcut dovada unei dârze fidelităţi faţă de Legea lui Moise. Cu toate acestea, iudaismul liberal din secolul al XlX-lea a rupt şi el legăturile cu Tora. Partea valabilă a *Bibliei* nu mai apărea evreilor „luminaţi", emancipaţi şi asimilaţi, decât prin intermediul Profeţilor, Psalmilor, scrierilor sapienţiale, pe scurt, prin tot ceea ce a dobândit drept de cetate în cultura creştină sau laică a vremurilor moderne; prin excluderea Pentateuhului lui Moise. El însuşi respins de lumea contemporană în domeniul legendei arhaice sau al primitivismului anacronic. Or, aceiaşi evrei au creat atunci, pentru a se descurca, termenul şi noţiunea de

mozaism. Niciodată în istoria umanităţii, nici o comunitate religioasă nu s-a constituit sub vocabula lui Moise. Inovaţia evreiască din secolul XIX este pe de-a întregul semnificativă. Este exact momentul când sperjurul faţă de Legea lui Moise îşi atingea paroxismul şi devenea scandalos, fiindcă provenea de la oameni a căror fidelitate faţă de Lege fusese până atunci ireproşabilă, iar numele lui Moise trebuia să le mascheze acum trădarea. A fi *mozaic* însenina, într-adevăr, să renunţi la singularitatea evreului, a israelitului şi să te amesteci în mulţimea tuturor acelora pentru care invocarea numelui lui Moise era cu atât mai banală cu cât renunţarea la opera sa fusese demult consumată. Prin *mozaism,* evreul îşi marca anonimatul spiritual, caracteristic tuturor oamenilor moderni care se reclamă de la numele lui Moise, excluzându-se în acelaşi timp de la mesajul său.
Pentru a transcende mitul lui Moise şi pentru a ajunge la prezenţa lui Moise în noi, trebuie deci modificaţi termenii chestiunii pe care am ridicat-o la început şi anume: să nu ne întrebăm cu privire la *Biblie* şi noi, ci asupra *Torei,* a *Legii* şi noi.
14
15

r

Or, datorită unui curent contrar evoluţiei care duce de la Renaştere până la liziera secolului nostru, se manifestă în prezent, uneori sub forme dramatice, o reabilitare a Legii. Căci preţul unei valori pe care o posezi e mai puţin ridicat decât acela al unei valori pe care ţi-o doreşti. Şi tocmai actuala nostalgie a Legii e cea care îi subliniază urgenţa în gândirea unui Bialik sau a unui Kafka, purtători de cuvânt, în diferite moduri, ai anumitor nelinişti fundamentale ale timpului nostru. Ei au resimţit absenţa Legii în existenţa lor ca păcatul şi eşecul persoanei lor şi al generaţiei lor. Ei au apelat la Lege fiindcă, după ce au refuzat-o, s-au simţit torturaţi şi frustraţi în fiinţa lor. „Să ne facem Legea" exclama Bialik[1] în concluzia unei analize a crizei spirituale de la începutul secolului XX. Iar Kafka[2] nota în intimitatea jurnalului său, la 19 octombrie 1921: „Nu lumea, nu rea-voinţa, nu stângăcia... mă fac să eşuez sau nu în toate cele: viaţa de familie, prietenie, căsătorie, profesie, literatură, ci absenţa solului, a aerului, a Legii. Să mi le creez, iată sarcina mea...".
Atunci când se lansează apeluri de acest gen, dintr-o dată Moise devine, în secolul nostru, unul dintre contemporanii noştri cei mai apropiaţi. Nu prin imagistica memoriei noastre, nu prin convenţio-nalismele culturii biblice, ci ca o întâlnire între el şi noi, care să fie astăzi proaspătă şi iminentă. Un Moise fără coarne şi fără voaluri, fără dublură şi fără sosie, care îşi dezvăluie chipul autentic şi unic, pre-

1. Haim Nachman Bialik (1873-1934). Cel mai mare poet de limbă ebraică al vremurilor noastre, numit şi „Cântăreţul renaşterii evreieşti".
2. Vezi *Jurnal,* în Franz Kafka, *Opere complete,* voi. 3, Ed. Univers, 1998 (traducere şi note, Mircea Ivănescu).

tutindeni unde Legea, luată în sine, este tema-cheie a unei conştiinţe sau a unei vieţi.
Este vorba despre un socialism cu totul nou, mai conform nevoilor epocii noastre, pe care economiştii îl descoperă la Moise. Până mai ieri, afinitatea dintre socialism şi *Biblie* depindea de ceea ce i se acordă săracului. O solidaritate mai mult poetică decât pozitivă, mai mult lirică decât activă se stabilea între doctrinarii proletariatului şi profeţii *Bibliei.* E drept, spiritul „profetic" fecunda gândirea socială a lui Hegel, Lamennais, Marx, Darmesteter, Peguy, oferind însă un elan iar nu un program, un entuziasm iar nu o realizare. în prezent, „planul" lui Moise interesează deja, un plan căruia el i-a determinat mecanismele şi funcţiile. El uimeşte prin îndrăzneală, prin eficienţă, iar experienţe izolate, ca cele din kibuţuri sau cele realizate de Keren Kayemet, în Statul Israel, introduc gândirea lui Moise în însăşi structura societăţilor noastre de avangardă.

Experienţa religioasă se reînnoieşte, şi ea, în Moise. în el, în Tpra sa, în exigenţele rituale ale Leviticului, prelungite şi multiplicate prin prescripţiile Talmudului, iar nu prin spiritualitatea vagă şi suplă, prin care se defineşte monoteismul. Tezele dr. Henri Baruk[1], atât de deosebite de cele ale gânditorilor evrei din secolul al XlX-lea, pot, desigur, să pară discutabile. Ele sunt totuşi indiciul, pe un plan foarte concret şi aproape obiectiv, fiindcă e vorba de medicină şi de psihiatrie, al unei reformulări evreieşti a monoteismului, cu serioase incidenţe asupra celorlalte religii monoteiste. Era uşor altădată

■Dr. Henri Baruk (1897 - ?). Psihiatru francez. A scris lucrări de medicină comparată (iudaic-biblică şi greacă) precum şi studii de etică medicală.

pentru un creştin, atunci când accepta să suie spre izvoare, să vorbească despre tradiţia iudeo-creştină. El lega atunci, prin gândire, profetismul *Bibliei* de revelaţia *Noului Testament,* dar lăsa în afară pe Moise şi Legea sa, „farisianismul" sub toate formele sale. Acum, întoarcerea la sursă (iar căutarea acesteia nu ţine chiar de secolul nostru?) reclamă angajamente mai precise şi mai grave. Iudaismul se recunoaşte în Moise şi în Legea lui, în principii „farisiene". A pune o cratimă între iudaism şi creştinism, a le îngloba într-o aceeaşi perspectivă „monoteistă", înseamnă a admite implicit că, în pofida diferenţelor lor inevitabile, Legea şi Credinţa, farisianismul şi evanghelismul, Moise şi sfântul Pavel au, fiecare, „sensul" lor, inalterabil biblic. Recent, părintele Demann i-a avertizat pe creştini: monoteismul lor, dacă vrea să fie fidel, trebuie regândit cu referire specială la Moise. Regândire cu atât mai urgentă cu cât, de partea sa, filozofia religioasă evreiască a realizat-o deja. Neîndoielnic, a fost deajuns ca unii gânditori evrei să adere la climatul spiritual al epocii noastre şi să redescopere, odată cu cei ca Berdiaev şi cu cei asemenea lui Saint-Exupery, sensul unei vocaţii ritu-aliste şi cosmice a omului, pentru a dovedi că iudaismul poseda de la Moise aceste valori, pe care un secol naţionalist i-a făcut să le uite. Este îndeosebi cazul lui Martin Buber, a cărui operă reprezintă, aşa cum o indică Emmanuel Mounier[1], „ramura evreiască a gândirii existenţiale", dar o ramură care îşi trage seva mai mult din filozofia existenţialistă decât din iudaism. Totuşi, alţi gânditori evrei, Jacob Gordin, Franz Rosenzweig, Abraham Heschel, descriu omul

1. Emmanuel Mounier (1905-1956), unul dintre reprezentanţii personalismului francez, fondator al revistei *Esprit.*

şi universul pornind de la tradiţia evreiască: ei o percep în toate epocile acesteia şi în toate formele sale de exprimare, până la conţinutul ei actual, ca o inalterabilă şi fecundă fidelitate faţă de Legea lui Moise.

S-a creat recent o conştiinţă vie a unei probleme acute şi nerezolvate: a unei existenţe enigmatice şi neintegrate, a unui fapt pe lângă care se trecea, desigur fără a-1 ignora, dar cu indiferenţă, până în ziua în care, dintr-odată, s-a revelat ca fiind *faptul.* Această problemă, acest fapt îl constituia *Evreul.* Iar subita promovare a Evreului ca actor central al dramei secolului nostru 1-a făcut pe Moise să reapară ca şi cum momentul însuşi îl reautentifică. Atunci când, în 1945, după o îndelungată şi tragică noapte a celui de-al III-lea Reich, viitorul părea luminos, zece scriitori s-au reunit pentru a întocmi un prim bilanţ provizoriu al iluziilor zdrobite şi al speranţelor posibile. De ce zece? Deoarece ei aveau covingerea că ruinele universului nu ar putea să se transfigureze în materiale ale viitorului decât sub semnul Decalogului. Legea fusese violată până în temeliile sale; ea trebuia restaurată în totalitate, pentru ca lumea să se reechilibreze. Fiecare dintre cele zece porunci punea în discuţie întreaga viaţă a lumii iar cei zece scriitori au preluat câte o poruncă pentru a-i lămuri principiile. A părut atunci întru totul firesc ca primul Cuvânt al Decalogului, acela al Prezenţei Divine alături de om: *Eu sunt Domnul, Dumnezeul tău,* să nu poată fi mai bine ilustrat decât de viaţa şi gândirea lui Moise, care a fost arhitectul întregului Decalog. Astfel, Moise, prin persoana sa, şi Moise prin simbolul său, al Tablelor Legii, au furnizat baza Şi proiectul unei lumi noi şi diferite.

r

Dar de ce oare a trebuit ca Thomas Mann, însărcinat cu redactarea portretului lui Moise, ce urma să întruchipeze prima Poruncă, să eşueze în misiunea sa? Moise al său este artificial, searbăd, fad, prea asemănător cu acei Moise prefabricaţi, pe care librării pioase ori profane le oferă oricărui vizitator în rafturile lor de teologie sau de istorie. Aceasta s-a întâmplat, neîndoielnic, pentru că Thomas Mann a reacţionat aici în calitate de umanist. Spiritul său, lezat de atentatul nazist împotriva demnităţii omului, a căutat să recupereze prin Moise câte ceva din valorile universale. El descoperea pe Moise *sub specie aeternitatis.* Or, nevoia care i-a asociat pe scriitori la acest bilanţ comun, nu fusese poate, în mod inconştient, de ordinul eternităţii, ci de cel al clipei. Datoria care făcea pe fiecare să devină conştient şi care urma să fie exprimată în litere explicite şi de neşters, în acest moment determinant al istoriei, nu j privea în mod esenţial omul etern şi interschimbabil, ci un om particular şi ireductibil, constrâns la un destin unic: omul evreu. Dacă simbolul crucii încâr-ligate a sfâşiat întreaga umanitate, a rămas totuşi cert că agresivitatea centrală viza evreul. Pornind de la o înţelegere fundamentală a condiţiei evreieşti se poate recuceri condiţia umană.
Dacă Thomas Mann ar fi înţeles mai bine tema [\ sa, ar fi reprodus un Moise adevărat, omul celei dintâi porunci, omul pe care Dumnezeu îl caută, îl 1 învesteşte, îl tulbură: *Eu sunt Dumnezeul TĂU.* Omul a cărui persoană este veşnic secundă şi interpelată, care nu e niciodată singură în eul ei şi a cărei solitu- j dine nu poate fi decât iluzie şi miraj şi care, mai j devreme sau mai târziu, în sărut sau în suferinţă, îşi j întâlneşte Interlocutorul.
t 20

Ar mai fi de arătat cum a înţeles Moise această tutuire divină: nu ca pe un apel lansat persoanei sale, nici ca pe o invitaţie adresată întregii omeniri, ci drept Cuvântul spus poporului evreu, o dată pentru totdeauna. Popor pentru care, de acum înainte, evadarea devine imposibilă. A fi ca ceilalţi? Tu care eşti Celălalt, al doilea, partenerul? Dumnezeu este pe drumul tău, el este drumul şi bariera ta, păstorul tău şi lupul tău, părintele şi judecătorul tău, soţul tău întru dragoste şi gelozie. Ascuns sau revelat, el te însoţeşte şi, atunci când crezi că i-ai scăpat, către el te dirijează. în alteritatea absolută a existenţei tale tu eşti acela a cărui fiinţă este a Mea.
„Misterul" lui Israel, atât de solemn afirmat în secolul nostru, nu poate fi înţeles decât prin prizma lui Moise. Nici Abraham, nici Osea, nici Ieremia nu au gândit şi trăit cu o convingere asemănătoare aceleia a lui Moise, ceea ce este de neînlocuit, unic, în Israel. *Părintele Nostru,* spun evreii vorbind despre Abraham; *Maestrul nostru,* atunci când îl evocă pe Moise. Deosebire importantă, dar mult mai puţin capitală decât aceasta: Abraham este părintele unei multitudini *de popoare,* în vreme ce Moise este Maestrul, conducătorul *acestui* popor. în Abraham se prefigurează comuniunea tuturor popoarelor; în Moise, în sânul aceleiaşi comuniuni, se realizează vocaţia ireductibilă a poporului evreu.
Osea şi Ieremia au accente patetice pentru a celebra unirea indisolubilă dintre Dumnezeu şi Israel. Moise, în gravitatea acestei uniri, resimte, cu mai multă forţă, propriul şi indestructibilul său ataşament faţă de Israel. Doar lui, dintre toţi oamenii *Bibliei,* îi oferă Dumnezeu alternativa de a face să dispară Israel şi de a reîncepe istoria cu alt popor.
21
Moise refuză: în ciuda riscurilor infinite, el vrea să continue istoria cu *acest* popor; *acest* popor este acela care va continua istoria. Ce angajament absurd, mergând împotriva lucidităţii divine şi împotriva datelor realului! Dar decizia lui Moise este gravă şi încăpăţânată. In ea

percepem consecinţa imediată şi implacabilă atunci când, în faţa ochilor, se însufleţeşte şi se afirmă existenţa evreiască iraţională şi necoordonabilă.
Un exemplu: aventura sionistă este una dintre cele mai uimitoare ale timpurilor moderne. Multe elemente se compară cu experienţa analoagă şi se explică prin legi logice: Liberia, India, China oferă paralele sugestive. Cu toate acestea, rămâne în ea un rest iraţional: ataşamentul inalienabil faţă de Palestina. Totul se opunea acestei alegeri: contextul politic, situaţia economică, urgenţa alegerii unui cămin stabil pentru milioane de persecutaţi. Şi totuşi, refuzând „teritorialismul[1]", Statul Israel a fost întemeiat pe *acest* pământ, iar nu pe un altul. Decizie care cimentează ansamblul şi pe care totuşi nimic nu o poate explica, dacă nu prin constanţa deciziei lui Moise. Justificarea fundamentală a Statului Israel constă în acest Injustificabil. Şi se poate regreta un fapt: constituţia Statului nu 1-a menţionat pe Moise, în mod explicit. Aceasta se plasează, e adevărat, sub egida profeţilor biblici; dar constituentele lui Israel au cedat aici mirajului universalului. Şi ele au substituit aici mitul realităţii. *Biblia,* luată în ansamblu şi definită prin vocabula vagă de „profetică", nu asigură poate ţara lui Abraham doar poporului evreu.
Claudel[1] şi Massignon[2] nu pierd ocazia s-o amintească. Realitatea spirituală pe care se întemeiază dreptul poporului evreu la pământul său este însă aceea a lui Moise. Este îndeajuns să-i rosteşti numele, cu curaj şi cu convingere, pentru ca neînţelegerea să se risipească. Atunci legătura dintre Israel şi acest pământ se dovedeşte ca o valoare indefinisabilă dar manifestă. Un popor dobândindu-şi independenţa este un fapt important. Evreii au cunoscut unul mai grav, în secolul douăzeci, acela care se defineşte, în expresiile sale cele mai tragice, doar în numele de Auschwitz. Acest fapt se semnifică şi el în Moise.
Similitudinea de decor este halucinantă. Dacă avem în vedere ansamblul sistemului concentraţio-nar hitlerist, faptul precis al persecuţiei anti-evre-ieşti, nici un exemplu nu ne oferă atâta analogie precum acela al Egiptului în epoca lui Moise. Documentaţia egipteană şi mărturia biblică, ambele de peste trei mii de ani înaintea celui de-al treilea Reich german, se aseamănă în aşa măsură de parcă acelaşi fapt s-a repetat în istorie la un interval de trei milenii. Dar există o similitudine mai profundă, la care trebuie să fim atenţi. Christopher Frey a consemnat-o admirabil în cartea sa *Prinţul Egiptului.* Moise, educat şi protejat la curtea Faraonului, scapă de condiţia evreiască, şi ar fi putut să-şi continue vreme îndelungată existenţa sa de egiptean, de evreu asimilat şi privilegiat, întru totul asemănătoare celorlalţi oameni. Dar, brusc, se realizează trezirea conştiinţei

1. *Teritorialism,* mişcare iniţiată de Israel Zangwill (1864-1926), cu scopul de a asigura o patrie pentru evrei nu neapărat în Palestina, ci oriunde în lume (de pildă în Uganda).
1. Paul Claudel (1868-1955), diplomat şi scriitor francez de inspiraţie mistică. 2-Louis Massignon (1883-1962), orientalist francez, autor de studii asupra religiei şi civilizaţiei islamice.

evreieşti pe care *Biblia* o condensează în câteva cuvinte lapidare: *Când Moise se făcu mare a ieşit la fraţii săi* (Ex. 2, 11). Ieşire bulversantă, capitală. într-o atmosferă de sudoare, sânge şi tină, Moise redevine evreu. Aceasta este experienţa prin care Moise este confidentul cel mai apropiat al evreului secolului XX. Căci evreul secolului XX trăia, ca Moise, în iluzia *de a fi ca ceilalţi.* Exact până la Auschwitz. Atunci, în tină, sudoare şi sânge, s-a născut conştiinţa unui destin iremediabil diferit. în martiriul celor şase milioane de evrei europeni, figura-tip nu este tocmai aceea a martirului, vreau să spun a evreului, fidel iudaismului său, de la naştere până la mormânt. Căci acela ştia că holocaustul nu era cel dintâi, şi că el se înscria în planul general al unei alianţe care avea limpezimi strălucitoare dar şi nopţile sale şi ceţurile sale. Figura-tip este aceea a martirului fără voie, a evreului detaşat, privind surprins, cu ochii miraţi, „miraţi fiindcă nu prea înţelege" cum de-a venit moartea. Pentru el redescoperirea situaţiei evreieşti a fost o trezire şi o jignire. Este evreul care aştepta să scape de destinul său:

asimilarea, cel mai îndelungat dintre toate obiceiurile, îl împingea uneori până la a-şi ignora identitatea evreiască; vocea generoasă a unui secol laic şi umanitar; puternica dorinţă întreţinută de a i se face „iertat" trecutul, de a se face uitat. Şi iată-1 dintr-o dată respins într-un destin, pe care l-ar fi vrut atunci cu disperare descifrat şi care, chiar dacă rămâne obscur, e, totuşi, ineluctabil. Mărturiile acestei „ieşiri către fraţi" sunt prea numeroase şi variate ca să le pot menţiona, aici, pe toate. Unele dintre aceste întoarceri au fost voluntare; altele s-au săvârşit prin constrângere; unele s-au manifestat printr-o redescoperire spirituală a valorilor evreieşti;
în sfârşit, altele, printr-o regrupare interioară a tuturor forţelor persoanei. Pentru a le sugera în densitatea lor ar fi, cred, suficient să citez două texte: unul este „Moise" de Sigmund Freud, scris în 1930', unde se anunţa deja furtuna celui de-al III-lea Reich. Apariţia hitlerismului îi reamintea lui Freud că este evreu: detaliu care aproape îi scăpase complet în şaptezeci de ani de existenţă şi care dintr-o dată a căpătat în persoana sa o semnificaţie capitală. A devenit atunci un subiect a cărui analiză satisfăcea mai puţin dorinţa lui de cunoaştere a celuilalt, cât nostalgia de a se înţelege pe sine însuşi. Şi 1-a găsit în Moise. Faptul că infrastructura exegetică a acestui studiu este cu totul fragilă, că analiza ajunge în cele din urmă la o autodistrucţie - sunt lucruri secundare care nu răpesc cu nimic interesul documentar al cărţii. Unul dintre reprezentanţii cei mai tipici ai unei inteligenţii deiudaizate s-a preocupat, într-un moment de sfâşiere, de redescoperirea conştiinţei sale evreieşti: iar Moise este argumentul său. Cel de-al doilea text: câteva versuri extrase dintr-un poem al lui Fundoianu (Benjamin Fondane), tânărul filozof evreu care, meditând la opera lui Rimbaud şi a lui Hegel, „nu a avut timp să le sfârşească" atunci când de la Drancy convoiul 1-a dus la Auschwitz:

■ Evident o eroare tipografică. Cartea a apărut în 1939. Prima schiţă a cărţii s-a numit *Moise, un roman istoric*, terminată în 1934. Dar Freud a ezitat să o publice din teama reacţiei autorităţilor austriace Şi din cauza propriilor rezerve faţă de argumente insuficient validate istoric. Vezi nota introductivă la ediţia românească p. 354, Freud, *Opere*, voi. IV, trad. Roxana Melnicu, George Purdea, Vasile Dem. Zamfirescu, Ed. Trei, 2000.

Să stăm de vorbă, oameni aflaţi la antipozi.,
să stăm de vorbă de la om la om,
să stăm de vorbă cu nimicul de om ce-a mai rămas
din mine,
cu rămăşiţa vocii mele, mototolită în gâtlej. O, sânge de n-ar răcni, de n-ar striga pribeagu-mi sânge, pornit să ceară
răzbunare!
A răsunat: „Alalli", - vântul e-n capcane, dar daţi-mi totuşi voie să vorbesc, să mai rostesc străvechi cuvinte care-au păstrat un
înţeles,
acele câteva cuvinte care ne-au mai rămas comune! Ştiu bine: va veni o zi când setea noastră se va stinge, o vreme fără amintire, o zi în care moartea desăvârşi-va, ştiu, lucrarea imperfectă-a urii, când fî-voi smocul de urzici strivit sub talpă de oricine. Să ştiţi atunci, c-aveam şi eu un chip asemeni cu al vostru, o gură ca a voastră, ce se ruga la fel...
Şi asemeni cu voi am răsfoit şi eu
nenumărate cărţi, jurnale,
dar eu n-am înţeles ce-i lumea,
n-am înţeles deloc ce-i Omul,
deşi adeseori credeam că pe de-a-ntregu-nţelesesem.
In clipa când sosit-a moartea
mi s-a părut că înţeleg,
că ştiu ce-nseamnă, însă astăzi,
azi, vă voi spune adevărul:
ea s-a-mplântat în ochii mei,

în ochii mei halucinaţi
că nu-i aflasem înţelesul.
Voi oare-aţi priceput mai mult, mai mult ca mine? Mă-ndoiesc!
Deşi n-aţi îndurat ca mine,
Voi n-aţi fost zămisliţi pe drumuri,
copiii voştri n-au fost luaţi
şi înecaţi într-un canal,
pisoi cu ochi lipiţi şi orbi,
n-aţi rătăcit dintr-un oraş în altul,
nu v-a pândit poliţia pe străzi,
voi n-aţi fost vârâţi în trenuri pentru boi,
n-aţi cunoscut sfâşietorul hohot
al înjosirii, nici n-aţi ispăşit
o crimă niciodată făptuită,
crima de-a fi...
Schimbând atâtea nume şi atâtea chipuri
pentru-a scăpa de numele rostit
cu nesfârşită scârbă şi de chipul
scuipat de-ntreaga lume!
Dar când sub talpă veţi strivi, voi, smocul de iarbă şi urzici, veţi şti, atunci, c-am fost şi eu, cândva, un om, un om, un om al unei epoci dispărute, de mult uitată, poate, pentru voi, veţi şti atunci că inocent am fost, şi, că la fel ca voi, aveam şi eu obrazul încrustat de bucurie, de milă şi de furie, un chip de Om la fel ca voi - şi-atât!'

1 ■ Traducerea fragmentului aparţine poetului Virgil Teodorescu, din volumul B. Fundoianu, *Poezii,* Editura pentru literatură, 1965. De menţionat că datorită traducerii în mai multe limbi a prezentei cărţi [a] lui A. Neher, acest poem 1-a făcut cunoscut lumii pe Fundoianu, chiar înainte de a-i fi fost traduse cărţile.

Poemul este intitulat *Exodul.* Corespondenţă, neîndoielnic dorită, cu figura lui Moise. Dar chiar dacă e întâmplătoare, tema fondaniană, torturată de alteritatea evreiască, restituie mai bine, în secolul nostru, adevăratul chip al lui Moise, decât senină- j tatea superioară a marmurei lui Michelangelo.

IDENTITATEA LUI MOISE

Michelangelo, *Moise* (detaliu)

Tora ni se oferă de mai multe secole pe pergamente grele şi venerabile, în lungi coloane majes-tuoase şi monumentale. Ebraica, cu caracterele sale pătrate şi sculpturale ne oferă, aici, originalitatea operei lui Moise, în cinci Cărţi *(Pentateuh)* cuprinzând istorisiri despre *Geneza* lumii, despre potop, alianţa încheiată de Dumnezeu cu Abraham, Isaac şi Iacob, relatarea propriei sale vieţi şi primele sale intervenţii în Egipt, în cursul Exodului; corpul de Legi, din *Levitic,* revelat pe Sinai; *Numerele,* peripeţiile poporului evreu condus de Moise, străbătând deşertul din peninsula Arabiei; în sfârşit, *Deutero-nomul,* ultimul discurs al lui Moise şi relatarea morţii sale la porţile Pământului Făgăduit al Canaanului. Acest text este tradus în aproape o mie de limbi (nici o altă carte nu a atins acest record); cu toate nuanţele de traducere, el este invariabil. Din *Biblie,* cu cele douăzeci şi patru de cărţi canonice ale *Bibliei* evreieşti, cele patruzeci şi şase de cărţi canonice ale *Bibliei* catolice, Pentateuhul lui Moise este în acelaşi timp piatra de temelie şi pragul. El o susţine şi o organizează; nu se poate pătrunde în ea decât prin el. îl invităm pe cititor să se reculeagă în faţa acestui text, să-1 mediteze: el nu va găsi o mai bună călăuză pentru cunoaşterea lui Moise.

Altădată, asemenea invitaţie ar fi părut naivă. Nici autenticitatea mozaică, nici integritatea textuală

a Pentateuhului nu erau admise de către cei pentru care cunoaşterea depinde, în primul rândvtîe ştiinţă şî~ de istorie. Totul a fost suspectat, criticat, respins. Până în punctul extrem al unei evoluţii care merge de la Spinoza până în zorii secolului XX, şi ai cărui promotori faimoşi sunt oratorianul[1] Richard Simon, medicul lui Ludovic al XV-lea, Jean Astruc[2] şi exegetul-istoric de la Marburg, Julius Wellhausen[3], pentru care Pentateuhul nu mai e decât o compilaţie â mai multor duzini de documente, eşalonate de-a lungul secolelor, de inspiraţie şi de optici foarte diverse şi deseori contradictorii. Redactarea sa definitivă s-ar fi consumat ulterior epocii când se presupune că ar fi putut trăi Moise, adică după mai bine de un mileniu. Nu mai e hieraticul pergament al Sinagogilor care poate de atunci să ne ofere un acces la Moise, ci una dintre acele ediţii-curcubeu ale *Bibliei* de la Tiibingen, în care fiecare culoare evocă o altă sursă, o altă epocă, un alt autor, desemnate prin siglele J, E, D, P, JE etc, a cărei nomenclatură este aproape la fel de celebră ca cea din Niceea.

Faţă de un asemenea extremism critic s-a manifestat o reacţie la obiect, în timpul său. în prezent, îmbogăţită şi încurajată de bilanţul săpăturilor arheologice, de sociologie, de istoria comparată a religiilor şi a miturilor, şi de o întreagă metodă de gândire nouă, această problemă capătă aspectul unei teze. „Conţinutul Pentateuhului nostru, scria W.F.

1. *Oratorian* (bis. catol), membru al congregaţiei religioase franceze a Oratoriului.
2. Jean Astruc (1684-1766). Savant francez, fondatorul criticismului | biblic clasic.
3. Julius Wellhausen (1844-1918). Teolog. Scriitor excelent; dar analiza *Pentateuhului* pe baze critice lasă de dorit din punct de vedere ştiinţific.

Albright, în 1955 *(L'Archeologie de la Palestine,* p 244) este în general mult mai vechi decât data când a fost în final redactat. Noi descoperiri îi confirmă, neîncetat, un detaliu după altul; exactitatea istorică sau autenticitatea literară. Chiar şi atunci când este necesar să se presupună adaosuri tardive nucleului primar al tradiţiei mozaice, aceste adaosuri reflectă dezvoltarea normală a instituţiilor şi a practicilor antice sau efortul de mai târziu al scribilor pentru a salva maximum de tradiţii privitoare la Moise. Ar fi deci o dovadă de hiper-criticism să se nege caracterul esenţial mozaic al tradiţiei Pentateuhului". Tot astfel, numeroşi sunt autorii care, folosind metoda critică textuală, îi atribuie lui Moise părţi importante din Pentateuh, uneori în sensul cel mai riguros: Decalogul (Rowley[1], Baron[2]), legile apodictice (Alt[3]); cel mai adesea în tendinţa lor generală: naraţiunile istorice (E. Jacob), coexistenţa spiritului sacerdotal şi a spiritului deuteronomist (Dusseau).

Să fim totuşi circumspecţi faţă de compromisuri prea facile, cu concordanţe frumos gândite dar iluzorii. Experienţa recentă a lui Martin Noth ne avertizează. Acest exeget, încheind explorarea istoriei biblice în lumina celor mai valabile cercetări critice, susţine că este absurd să declari „istorică" intervenţia lui Moise! *(Histoire d 'Israel,* 1954). Preţioasă punere în gardă!

Astfel, chiar şi astăzi când atâtea linii de forţă istorice tind către Moise, când atâţia savanţi „restitui-

1 ■ Harold Henry Rowley (1890-1969). Teolog protestant englez, cercetător al *Bibliei.* A scris lucrarea despre Unitatea, importanţa şi relevanţa *Bibliei.*
2. Salo Baron (1895-?). Istoric. Cea mai importantă lucrare a sa: *A Social and Religious History ofthe Jews* (14 voi.)
3- Albrecht Alt (1883-1956). Exeget german al *Bibliei.*

tori" ai lui Moise şi ai operei sale par „verosimili", îndoiala subzistă: este posibil ca aceste tendinţe şi ca aceste verosimilităţi să fie artificiale; rămâne posibilitatea scrierii unei istorii a lui Israel în care nimic din ceea ce *Biblia* îi atribuie lui Moise - nici opera sa, nici biografia sa - să nu-i fie imputabile.

în definitiv, alegerea este inevitabilă. Fireşte, nu între legendă şi realitate, ci între două realităţi: una, rece, raţională, logică; cealaltă, călduroasă, sugestivă, atrăgătoare. Una, integrând „sacrul" în dimensiunea sa, ca un sistem de reglare a eclerajului cu o precizie matematică şi potrivit unui mod de întrebuinţare sistematic; celălalt, acceptând difuzarea

instantanee şi penetrantă a „sacrului" până în profunzimile sale cele mai intime. într-o carte ca aceasta, care încearcă să sesizeze, în originile sale şi în dezvoltarea sa, nu un fapt logic, ci o spiritualitate, cu tot ceea ce ea comportă în materie de surpriză şi de neanalizabil, i se va permite autorului să aleagă în mod hotărât. Au apărut în ultimul timp atâtea cărţi despre Moise, concepute potrivit metodei analitice, încât i se va scuza acestuia că vrea să sesizeze evenimentul „Moise" în globalitatea sa. Obiectul anchetei ne autorizează la aceasta, ca şi sentimentul că orice om are dreptul să încerce, fără să roşească, în faţa *Bibliei,* şi să-şi asume ceea ce numeşte Pascal: riscul. Referinţa noastră va fi deci Pentateuhul; introducerea la aventura noastră îl rezumă, deşi palid, faţă de original.
Ca şi scribii foarte scrupuloşi de odinioară, tară însă a ne atinge de textul însuşi, vom adăuga câteva glose, discrete dar indispensabile. Chiar în cuprinsul rezumatului, vom plasa, în afară de datele textului însuşi, cele ale tradiţiei orale, ca şi unele legende culese din scrierile apocrife şi care se integrează
32
armonios în spiritul Pentateuhului. Vom garnisi marginile cărţii cu repere cronologice şi istorice. Sunt necesare cel puţin două serii. Căci nu s-a stabilit acordul dintre diferitele ipoteze care, toate, se întemeiază şi pe datele Pentateuhului şi pe cele ale istoriei şi arheologiei. Argumentaţia e strânsă, de o parte şi de alta; ea încă nu s-a consumat. în marginea din stânga, se vor afla reperele cronologiei lungi, care îl situează pe Moise în secolul XV î.e.n. în cea din dreapta, cronologia scurtă, potrivit căreia Moise a trăit în secolul XIII î.e.n.
...
Pe cine a văzut Moise?
Pe RAMSES II sau pe TUTMES III
33
Cronologia lungă
î.e.n.
1536: Suirea pe tron a lui Tutmes I.
Sclav pedepsit, ceramică (2750 î.e.n.). Muzeul din Cairo
1520: Iniţiativele lui Hatşepsut, fiica lui Tutmes I; după scurta domnie a lui Tutmes II, ea se căsătoreşte cu Tutmes III, care este în întregime eclipsat de ea, până în 1483.
Hatşepsut cu înfăţişarea lui Osiris.
Der el-Bahri, dinastia a XVIII-a.
Metropolitan Museum of Art,
New York
Campania de la Punt (Somalia) purtată de Hatşepsut. Templul de la Der el-Bahri.

Moise, fiul lui Amram, fiul lui Kehat, fiul lui Levi, fiul lui Iacob, fiul lui Isaac, fiul lui Abraham Ebreul. Promisiunea făcută de Dumnezeu lui Abraham cu privire la descendenţii şi la stăpânirea Ţării Canaanului. Patru secole se scurg între Promisiune şi Realizare.
în timpul celor patru secole se desfăşoară istoria Patriarhilor. Drama lui Iosif, fiul lui Iacob, ca urmare a coborârii în Egipt. Clanul ebraic este instalat în Goşen, la nord-est de Delta Nilului. Un secol de stabilitate liniştită, în timpul căreia clanul devine popor. Venirea la putere a unei noi dinastii egiptene; începutul persecutării poporului evreu.
Faza acută a persecuţiei: toţi copiii de sex masculin trebuie înecaţi în Nil.
Naşterea lui Moise. Tatăl său: Amram. Mama sa: Iochebed, fiica lui Levi. Fratele său mai mare: Aaron. Sora sa mai mare: Minam.
Ascuns până la vârsta de trei luni, Moise este depus de mama sa în stufărişul Nilului. El e descoperit de către o fiică a Faraonului, Bithya, care îl încredinţează lui Iochebed, şi îl adoptă. Numele său, ales de Bithya, înseamnă, în ebraică: *Eu*

Cronologia scurtă
î.e.n.
1313: Suirea la tron a lui Seti I.
1305.
1292: Suirea pe
l-am salvat din ape, iar în egipteană: *fiul* tron a lui
meu.
Ramses II.

34
35
Frescă dintr-un mormânt de la Teba
(dinastia XVIII-a). Sus, fabricarea cărămizilor,
jos (stânga), transportul materialelor
şi construirea unui zid
1483: Moartea lui Hatşepsut. Se instalează put personală a lui Tutmes III. Reacţie violentă împotria partizanilor lui Hatşepsut.
Moise creşte la curtea Faraonului. El este instruit în toate ştiinţele Egiptului. In slujba Faraonului, poartă o campanie victorioasă împotriva nubienilor.
Primul contact al lui Moise cu fraţii săi evrei.
O adevărată descoperire care îl tulbură pe Moise. El ucide un egiptean care a bătut un evreu, îngropându-i cadavrul în nisip. A doua zi el dojeneşte un evreu căruia îi reproşează că se ceartă cu unul dintre fraţii săi. Evreul ripostează vehement şi îi dă de înţeles lui Moise că are cunoştinţă despre omorul din ajun. Asasinatul este divulgat, probabil prin denunţ. Moise fuge urmărit de agenţii Faraonului.
1448: Moartea lui Tutmes III. Suirea la tron a lui Amenofîs II.
Ciomăgirea unui ţăran care n-a predat impozitele
în natură. Mormântul lui Menna, Teba.
Mijlocul dinastiei a XVIII-a
Exilul lui Moise în Midian: Midianiţii, semi-nomazi, s-au stabilit în sudul peninsulei Arabice, în stepele care mărginesc masivul Horeb. Moise salvează pe fiicele preotului Ietro de brutalitatea păstorilor. Ietro îl primeşte şi îi dă pe fiica sa Ţipora („păsărică") drept soţie, încre-dinţându-i paza turmelor sale. Naşterea a doi băieţi: Gherşom, *căci eu sunt de două ori străin,* şi Eliezer, *Dumnezeul tatălui meu mi-a venit în ajutor*. Ietro, însetat de Dumnezeu, cunoaşte tradiţia monoteistă a lui Abraham. Cultura levitică şi egipteană a lui Moise îşi găseşte complementul în învăţătura lui Ietro.
Moartea Faraonului persecutor: către sfârşitul exilului lui Moise.
are optzeci de ani: viziunea tufişului arzător.
1225: Moartea lui Ramses II. Suirea la tron al lui Menefta
36
37
Dumnezeu i se revelează lui Moise şi îl învesteşte cu eliberarea poporului evreu. Ezitările lui Moise; Dumnezeu îl obligă să accepte.

Ilustraţie din *Hagada de aur** (Barcelona, $^{mce}P^{ut}$ ^ sec. XIV)
întoarcerea lui Moise în Egipt.
El îşi lasă soţia şi copiii la Ietro. Aaron îi
vine în întâmpinare.
Primele demersuri în vederea Exodului: eşec.
Poporul evreu are încredere în mesajul lui Moise. Dar Faraonul refuză şi întăreşte măsurile represive. Evreii cad pradă disperării. Moise, neliniştit, interoghează Divinitatea. Dumnezeu repetă promisiunea şi-i cere lui Moise şi lui Aaron să se ducă din nou la Faraon.
Semne şi plăgi.
In faţa Faraonului, Moise şi Aaron îşi preschimbă toiagul în crocodil. Se succed apoi nouă plăgi, lovind întreg Egiptul: sânge, broaşte, ţânţari, tăuni, grindină, ciumă, lăcuste, ulceraţii şi beznă. Vrăjitorii au reuşit la început să provoace aceleaşi efecte dar, curând, vor recunoaşte mâna lui Dumnezeu. La fiecare lovitură mai puternică, Faraonul promite Exodul, ªpoi, când plaga conteneşte, îşi ia cuvântul înapoi. Inima lui se împietreşte şi persistă în refuzul său.
: Textul utilizat la celebrarea sărbătoririi de Pesah în familie, care ave ilustrat Exodul evreilor din Egipt.
Anunţarea Exodului.
La începutul lunii noi de primăvară, care
ᵛa fi de atunci înainte prima lună a calen-
38
39

Ilustraţii din *Hagada* (Barcelona, sec. XVI)
darului ebraic, Dumnezeu vesteşte Exodul pentru noaptea lunii pline. Evreii pregătesc mielul de Paşte.
Ultima convorbire a lui Moise cu faraonul. Faraonul îi interzice lui Moise să se prezinte înaintea sa, sub ameninţarea pedepsei cu moartea. Moise îi răspunde: Nu te voi mai vedea niciodată.
Exodul: Noaptea zilei de 15 a primei luni. Noaptea de Paşte. Evreii cu centura la şold, încălţaţi în sandale, cu toiagul în mână, mănâncă mielul pascal cu azimă şi ierburi amare. Ei nu îşi părăsesc locuinţa însemnată de

Dumnezeu cu sânge de miel. Dumnezeu nimiceşte pe toţi întâii născuţi din Egipt, de la primul născut al Faraonului şi până la cel al roabei sale şi toate divinităţile Egiptului. Este a zecea şi ultima plagă. întregul popor, de la Faraon, până la ultimul om de rând, grăbeşte plecarea evreilor; evreii părăsesc Egiptul în a 15-a zi a primei luni. Instituirea eternă a Paştelui.
Cele dintâi etape: De la Ramses la Sukkot, de la Sukkot la Pi-Hahirot, pe ţărmurile Mării Roşii. Este lungul drum către Canaan. Dumnezeu 1-a ales pentru a evita drumul de coastă, devenit periculos prin recenta invazie filistină. In acelaşi scop, Dumnezeu stabileşte ca Israel să-şi facă tabără la ţărmul Mării Roşii. Trezirea egiptenilor. Ei regretă de a-i fi lăsat pe evrei să plece şi consideră că-i vor ajunge din urmă în deşert, unde cred că s-ar fi rătăcit.
40
41

M

Ilustraţie din *Hagada* (Barcelona, sec. XIV)
Trecerea cu piciorul printr-un vad al Mării Roşii.
Egiptenii sunt înghiţiţi de valuri, care se despicaseră pentru a-i lăsa să treacă pe evrei. Cânt de slavă şi de mulţumire înălţat de Moise, de Miriam şi de întregul popor.
între Marea Roşie şi Sinai. Cele dintâi plângeri ale poporului. Apele de la Mara sunt amare. Moise le îndulceşte aruncând în apă o creangă. Popas la oaza din Elim. Proviziile de pâine aduse din Egipt s-au epuizat: mana cade în ziua de 15 a celei de a doua luni, pentru prima oară în deşertul Sin. Ea va fi hrana obişnuită a evreilor, vreme de patruzeci de ani. Ea se împrospătează zilnic, cu excepţia Sabatului. Porţiile culese sunt în mod miraculos aceleaşi pentru fiecare. Ele se dublează în ajun de Sabat. Apa lipseşte la Refidim: Moise loveşte stânca din care ţâşneşte un izvor. Ama-leciţii îi atacă pe evrei. Victoria este obţinută de Iosua, discipolul lui Moise. Venirea lui Ietro care îi aduce lui Moise soţia şi fiii. Ietro recunoaşte adevărul lui Dumnezeu şi îi recomandă lui Moise să desemneze Judecători jientru a-1 ajuta să conducă poporul. In apropierea Sinaiului tabăra lui Israel are astfel drept fundament Justiţia şi Pacea, învăţate de la cel dintâi prozelit.
La începutul lunii a treia: *Revelaţia Decalogului din Sinai.* Teofanie grandioasă. încheierea Alianţei. Moise rămâne patruzeci de zile pe muntele Sinai, fără să bea şi fără să mănânce. Dumnezeu îi încredinţează tablele de piatră, pe care a gravat Decalogul. Reve-
42
43
laţia codului civil, penal şi religios ca şi a legilor privind sanctuarul.
Ilustraţie din *Hagada* (Barcelona, sec. XIV)
Veghea de întoarcere a lui Moise în tabără: *poporul confecţionase un viţel din aur şi-l adora.* A doua zi, atunci când Moise coboară din vârful Sinaiului, el va sparge tablele Legii.
Pedepsirea idolatrilor. Alegerea Leviţilor pentru sacerdoţiu.
Un nou popas al lui Moise în Sinai: El se roagă pentru a obţine iertarea poporului. Teofania peşterii. Revelaţia îndurării Divine. Coborând de pe munte, chipul lui Moise străluceşte. Dumnezeu iartă în ziua de 10 ale lunii a şaptea: instituirea postului solemn de Kippur.
Ridicarea Cortului adunării: acesta este inaugurat în prima zi a primei luni din cel de-al doilea an. Cei doi fii mai rnari ai lui Aaron mor în ziua inaugurării. Revelaţia legilor Leviticului: sacrificii, prescripţii alimentare, legi de purificare, sărbători, ciclul sabatic şi jubiliar. Celebrarea Paştelui, în ziua de 15 ale primei luni: I-a aniversare a Exodului. Recensământul populaţiei şi organizarea taberei.
In ziua 20 din luna a doua a celui de-al Şaptelea an, tabăra e ridicată, Israel părăseşte Sinaiul pentru a intra în Canaan pe drumul Kadeşului. Incidentele de la Tabera şi de la Kivrot-Hataava (clevetiri,
44
45
Literatura de la Ras-Şamra este parţial legată de popasul evreilor la Kadeş?
Klaus Sluter, *Fântâna lui Moise,* detaliu (Dijon).
Amenofis III Amenofis IV Scrieri de la El-Amarna începutul conflictului cananeean
supărări) şi cearta lui Miriam, lovită de lepră şi vindecată în urma rugăciunilor lui Moise, întârzie călătoria.
Sosirea la Kadeş-Barnea, în prima zi din cea de-a patra lună.
Trimiterea a doisprezece cercetaşi. După o călătorie de patruzeci de zile, ei revin şi declară că e imposibilă cucerirea. Doar Caleb şi Iosua sunt încrezători. Revoltă generală: poporul agitat vrea să se întoarcă în Egipt. Apariţia Divină: vinovaţii sunt pedepsiţi, cei în vârstă de peste douăzeci de ani la începutul Exodului, mor în deşert; *noua generaţie trebuie să rătăcească patruzeci de ani.* Un grup de evrei vor să forţeze trecerea spre Canaan: *înfrângerea de la Horma, Victoria lui Menefta.*

Victoria lui Menefta?
Drumul prin deşert timp de 39 de ani. Itinerar ducând către braţul răsăritean al Mării Roşii, urcând spre Arabia în direcţia Mării Moarte.
Lung popas la Kadeş şi halte în numeroase etape.
Diverse episoade: Revolta lui Korah levi-tul şi a clanului său. Slăbiciunea poporului: şarpele de bronz. Dar mai ales: Revelaţia mereu prezentă şi redactarea progresivă a diverselor elemente ale Torei.
47
La începutul celui de-al 40-lea an: moartea lui Miriam.
Contacte cu regatele Edom şi Moab care sunt ocolite.
Moartea lui Aaron.
Moab şi Midian încearcă să se protejeze împotriva evreilor prin blestemul lui *Bileam;* acesta e nevoit să binecuvânteze Israelul.
Cucerirea Transiordaniei.
Contaminarea cu moravuri depravate de la Moab şi de la Midian: Pinhas, nepotul lui Aaron, salvează puritatea lui Israel.
Midian e pedepsit.
în prima zi a lunii a unsprezecea, Moise începe ultimul său *discurs,* care va fi Deuteronomul. Proclamarea lui Iosua ca succesor al lui Moise.
Moise încredinţează leviţilor Cartea Torei.
Cântarea Destinului lui Israel. Ultimele binecuvântări.
Moartea lui Moise pe Muntele Nebo, în a şaptea zi din luna a douăsprezecea.
Popoarele mării tulbură echilibrul în Canaan.
Ilustraţie din *Hagada* (Barcelona, sec. XIV)
48
49
Atunci când Moise s-a născut, evreii tocmai treceau printr-o perioadă critică. Aceasta nu era mai puţin veche de patru secole şi comporta deja trăsăturile caracteristice, de care Moise nu va scăpa decât provizoriu în retragerea sa egipteană, pentru a le regăsi însă mai târziu întărite. Din punct de vedere etnic, evreii sunt semiţi, înrudiţi cu numeroase triburi nomade sau semi-nomade, care brăzdează vasta regiune a Orientului Mijlociu delimitată la nord de Anatolia, la răsărit de Tigru, la apus de Mediterana, la sud de Egipt, Arabia şi de Golful Persic. Clanul primitiv a trăit în Sumer, în strălucita civilizaţie din Ur, din sudul Mesopotamiei. Campaniile victorioase purtate de Hammurabi împotriva sumerienilor obligă clanul evreu să emigreze către nord, la Harran, între Tigru şi Eufrat. Aici se produce un mare eveniment, care împarte clanul primitiv în două ramuri. Una se va stabili la Harran şi nu se va mai deosebi, curând, de arameenii învecinaţi. Cealaltă reia o existenţă nomadă şi, coborând spre sud, ajunge până în ţara Canaanului, între Fenicia şi Egipt. Este începutul unei aventuri mistice, suprapunându-se vieţii obişnuite a tribului. Văzut din exterior, acesta apare în Canaan ca un grup pastoral, pe care seceta şi foametea îl obligă uneori să caute păşuni pe unde poate, pe coasta filistină sau chiar în Egipt. Dar, în sufletul tribului există o cunoaştere.
Cunoaşterea unui Dumnezeu diferit de toţi ceilalţi zei, a unui Dumnezeu Unic, Creator şi Stăpân al pământului şi al cerului, a cărui voinţă limpede se confundă cu un ideal de justiţie şi de echitate, şi a cărui voinţă obscură, comunicată prin viziuni profetice, cheamă oamenii la misiuni imediate sau îndepărtate. La Harran, Abraham, ebreul, are cea dintâi
50

dintre viziunile sale. El află atunci că trebuie să fie un om drept, dar şi că într-o bună zi va da naştere unui popor, căruia i s-a făgăduit Ţara Canaanului şi care, pe acest pământ va merge comunitar pe calea dragostei şi a dreptăţii. Promisiunea se realizează, pe etape, dar nu fără

conflicte. Câte încercări, uneori tragice! Un prim fiu al lui Abraham, Ismael, va umbla pe căi proprii. Dar Isaac, copilul bătrâneţii sale, îi va continua aventura. Dintre cei doi fii ai lui Isaac, unul, Esau, rupe filiaţia. Dar, celălalt, Iacob, dobândeşte, într-o noapte faimoasă, când luptă cu un Mesager al Domnului, numele de Israel - luptător cu Dumnezeu - pe care fiii săi îl vor purta după el. Şaptezeci de suflete formează clanul lui Israel, atunci când acesta coboară în Egipt, împins de o foamete mai mare decât cele precedente. Unul dintre fiii lui Iacob, Iosif, fusese vândut ca sclav în Egipt, unde devenise sfetnicul Faraonului. în Egipt, clanul devine popor. Multe amintiri încep să se estompeze. Nu era oare circumcizia pecetea sacră a Alianţei, încheiată de Dumnezeu cu strămoşul Abraham? Fiii lui Israel abia dacă mai ştiau care este acest strămoş, care e acest Dumnezeu, care e promisiunea ce altădată însufleţea tribul lor. Nu erau şi Leviţii, descendenţii lui Levi, cel de-al treilea fiu al lui Iacob? Aceştia vegheau cu gelozie asupra trecutului şi transmiteau, ca pe un depozit sacru, cunoaşterea religioasă şi vocaţia. Moise este unul dintre aceşti Leviţi. Dar de ce, atunci când s-a născut, părinţii lui au trebuit să-l arunce în Nil? Asupra acestui fapt, ca şi asupra împrejurărilor ulterioare ale destinului său, ne informează istoria Egiptului, cu care se îmbină relatarea biblică. Ne aflăm însă aici la bifurcarea regis-

trelor cronologice şi trebuie, se pare, să alegem între marginea din stânga şi marginea din dreapta.

La stânga, Moise, născut în secolul XV î.e.n. Tabloul în care Moise tocmai se inserează este aproape romanesc. Figurile egiptene (anonime în Pentateuh, despre care se spune simplu, Faraon, fiica sa, preoţii săi) se însufleţesc, se colorează, sunt pline de viaţă.

Ne aflăm imediat după expulzarea hicsoşilor: eveniment spectaculos, dramă veritabilă, căreia Pierre Montet i-a analizat resorturile şi i-a degajat corespondenţele cu relatarea biblică. Hicsoşii nu sunt cei dintâi asiatici migratori care, în Orientul Mijlociu, la sfârşitul celui de-al treilea şi începutul celui de-al doilea mileniu, au zdruncinat vechile imperii de atunci - Hatti, Sumer, Elam, Fenicia - şi le-au provocat răsturnări politice şi culturale, poate asemănătoare acelora pe care le vor declanşa, mai târziu, popoarele germanice la declinul imperiului roman. Dar ei sunt singurii care au penetrat adânc în cel mai vechi, în cel mai respectabil şi mai puternic regat al lumii din acea vreme: Egiptul. Ei ocupă Delta, regiune bogată, cea mai tradiţional „egipteană" a regatului Nilului. La Memfis, capitala a douăsprece dinastii egiptene, alături de piramide şi de Sfinx, vestigii şi simboluri ale unei culturi deja milenare, regii hicsoşi îşi instalează curţile lor. Faraonii egipteni trebuie să se retragă, să suie pe valea Nilului şi să se închidă în Teba. Egiptul este divizat, şi încă pentru vreme îndelungată: Egiptul de Sus doar un culoar, mărginit de vaste deserturi, este singurul deţinut de faraonii egipteni. Dar Egiptul de Jos, lângă Deltă, grânarul, cu marile deschideri la Marea Roşie, la răsărit, şi cu Mediterana la nord, e

stăpânit de hicsoşi timp de aproape două secole, între 1750 şi 1580, potrivit celei mai probabile datări.

Hicsoşii sunt semiţi. Dacă interpretarea obişnuită a numelui lor este corectă, ei erau păstori, ca majoritatea nomazilor semiţi din cel de-al doilea mileniu. în Egipt, legea sociologică a asimilării se aplică rapid: învinsul adoptă cultura învingătorului, iar hicsoşii, sedentarizaţi, după o evoluţie de două secole, nu se mai deosebesc deloc de egipteni, de la care au adoptat moravurile, credinţele religioase, organizarea administrativă. într-un punct se deosebesc totuşi de egipteni. Ei nu au un simţ acut, exclusiv, al rasei ţării. Semiţi, pe pământ african, hicsoşii continuă să întreţină relaţii de bună vecinătate cu semiţii din Canaan, Fenicia, Mesopotamia. Şi nu e greu să ne imaginăm sclavi semiţi, emancipaţi de faraonii hicsoşi şi promovaţi de ei în cele mai înalte demnităţi; ne imaginăm lesne triburi semite rătăcitoare, împinse de foamete până la frontierele Egiptului şi primiţi cu ospitalitate de către hicsoşi. Istoria lui Iosif şi a lui

Iacob, instalarea în ţinutul Goşen, la răsăritul Deltei, a seminţiei lui Israel - ea însăşi de origine semită - se explică mai pe larg în cadrul guvernării hicsoşilor. Iar însăşi complicitatea hicsoşilor cu sfetnicul lor evreu e aceea care va compromite situaţia lui Israel; atunci când hicsoşii vor fi expulzaţi din Egipt, atunci când potrivit versetului din *Biblie, s-a ridicat un nou rege peste Egipt care nu-l cunoscuse pe Iosif* (Ex. I, 8). Să fim înţeleşi: care nu mai voiau să-1 recunoască...
Căci războiul purtat de către faraonii tebani împotriva hicsoşilor a fost îndelungat şi ucigător. Trebuia recucerit pământul bucată cu bucată. Egiptul de Mijloc a fost eliberat de către Kames; Delta de

către Ahmes, împotriva căruia hicsoşii, închişi la Avaris, foarte aproape de frontiera răsăriteană, au susţinut un asediu înverşunat. Hicsoşii împinşi până în Canaan, unde au fost urmăriţi, au dispărut. Odată cu Ahmes se inaugurează nu doar o nouă dinastie, a XVIII-a, ci şi apariţia Regatului Nou, care se întinde pe trei dinastii, XVIII, XIX, XX, şi va dura aproape cinci secole. Epocă de vârf a puterii egiptene, care a cunoscut, la origini, o criză acută a fanatismului naţional. Amintirea hicsoşilor e izgonită, eliminată. Urmele prezenţei lor au dispărut sub uneltele care au distrus monumente, stele funerare, sarcofagii, papirusuri. Nu posedăm nici un document privitor la cele două secole de prezenţă a hicsoşilor în Egipt, aşa de mare a fost râvna de a-i face uitaţi. Regatul Nou e plămădit, chiar din temeliile sale, cu sângele detestat al metecilor asiatici. Ca un coşmar, umbra hicsoşilor apasă asupra Egiptului eliberat, iar ura faţă de asiatici este una dintre dominantele psihologiei egipteanului de la începutul Regatului Nou.
Schimbarea radicală de opinie semnalată de versetul biblic este o consecinţă imediată a plecării hicsoşilor. Tribul lui Israel, suficient de evoluat pentru a alcătui acum un adevărat popor, s-a aşezat chiar în provincia Avaris, unde s-a jucat ultimul act al dramei. El nu i-a urmat pe hicsoşi în retragere. Rămas pe loc, devine obiectul unui transfer. Psihoza urii 1-a ales drept victimă şi a brodat în jurul lui mitul asiaticului instigator şi profanator. Servitutea şi persecutarea evreilor încep, ca ricoşeu, de la expulzarea hicsoşilor: ele reprezintă un fragment al luptei purtate de primii faraoni ai Regatului Nou împotriva spectrului asiatic.

Un fapt politic condiţionează formele sclaviei, despre care *Biblia* ne lasă o relatare atât de realistă, chiar din primele pagini ale Exodului: expansionismul egiptean şi corolarul său, puterea economică. Primii suverani ai celei de-a XVIII-a dinastii, sunt, într-adevăr, energici şi cuceritori. Dacă Ahmes I şi Amenofis I îşi consolidează puterea, mai ales în sud, şi pătrund profund în Nubia, cei mai iluştri urmaşi ai lor, Tutmes I şi Tutmes III, a căror domnie ţine până la 1450, duc puterea egipteană către Asia. Tutmes I atinge Eufratul, ale cărui ape îl uimesc, căci, invers decât Nilul, ele merg către sud pentru a coborî în mare. Tutmes III reia campania, trece Eufratul şi îi supune pe mittanieni, care, la acea dată, erau cei mai reprezentativi asiatici. Canaanul, Fenicia, porturile lor, regiunile profunde şi nu doar litoralul, vasta regiune Naharina, dintre Mediterana şi Mesopo-tamia, sunt tributare Egiptului şi recunosc în persoana Faraonului pe „regele Universului".
Ca şi predecesorii lor, din secolul piramidelor, Faraonii dinastiei a XVIII-a îşi lasă amprenta puterii în monumente grandioase. Ahmeii şi Tutmesii sunt constructori. Se poate încă ghici bogăţia şi amploarea realizărilor lor, după restaurările făcute mai târziu de către suveranii celei de-a XIX-a dinastii. Ei au conceput primele planuri de arhitectură de la Deir-el-Bahari, Luxor şi Karnak. Sunt edificii civile sau religioase, palate sau temple, dar şi cazărmi, depozite militare, fortăreţe, căci armata apare, la acest început de Regat Nou, şi ea, ca o forţă nouă, alături de forţele tradiţionale, reprezentate din-totdeauna în Egipt de administraţia civilă şi de cler. Şantierele care se deschid pretutindeni pretind lucrători. A sosit momentul când forţa politică egip-

55
teană este dublată de o putere economică. Tabloul biblic al sclaviei evreieşti, munca la fabricarea cărămizilor, la construirea depozitelor militare se înscriu aici, extrem de verosimil, în contextul egiptean.
Paranteză seducătoare: cadrul istoric al dinastiei a XVIII-a nu este doar susceptibil de a cuprinde, în linii mari, evenimentele relatate în *Biblie.* El invită şi la inserarea unor detalii, în special al acelei uimitoare salvări, de către o fiică a Faraonului, a unui băiat evreu, căruia îi va da mai târziu numele de Moise şi îl va adopta ca fiu. Această prinţesă egipteană, sfidând legile tatălui ei şi ale ţării, trebuie să fi avut multă energie şi personalitate, iar actul ei autoritar s-ar potrivi, se pare, mai bine cu legenda decât cu datele istoriei. Or, iată, aici, pe lista faraonilor dinastiei a XVIII-a, între Tutmes I şi Tutmes III, ciudata fe-meie-rege: Hatşepsu. Rege şi nu regină: desinenţa - *u* indică masculinul şi trebuie cu tot dinadinsul să ascundă faptul că acest rege este o femeie care, nu demult, purta în numele ei, desinenţa feminină: Hatşepsw/. Statuile o reprezintă cu trupul şi costumul, ambele virile; barba estompează pe chipul ei trăsăturile feminine. Ea accede la putere în urma unor intrigi, încă prost descifrate, dar din care se desprind confruntările dintre partide diferite, reprezentând, fiecare, vechi şi apăsătoare tradiţii religioase sau de curte. Tutmes I cedează fiicei sale coroana chiar din timpul vieţii, pe când ea era încă adolescentă. Este momentul când fiica faraonului a putut salva şi creşte un tânăr evreu. Tutmes II se căsătoreşte apoi cu ea, dar domnia lui e scurtă. Ea devine atunci soţia lui Tutmes III, pe care îl eclipsează total. Acesta nu este vreme îndelungată decât un prinţ-consort. Vreme de unsprezece ani, Hatşepsu

este singurul Faraon. Ea are, de altfel, ca toţi Tutmesii, din care ea este fiică, soţie şi mamă, temperamentul de constructor, ceea ce conduce la presupunerea, aşa cum o face *Biblia,* că salvarea lui Moise a fost un act unic, o excepţie în mijlocul corvezilor care continuă să apese pe umerii evreilor. Magnificul templu de la Deir-el-Bahari este opera lui Hatşepsu. Acesta este edificat în sud, în direcţia acelui Punt (regiune somaleză) spre care Hatşepsu a trimis o expediţie memorabilă. Imaginile de la Der el-Bahri au fixat detaliile acestei expediţii, pe care analele ulterioare le leagă de marile războaie purtate de Faraonul-amazoană împotriva etiopienilor. Or, istoriografia alexandrină, tardivă şi ea, povesteşte cum Moise, educat potrivit riturilor aristocraţiei egiptene, prin grija mamei sale adoptive, a repurtat victorii strălucite tocmai împotriva Etiopiei şi a Puntului. Fragmente de tradiţii se alătură astfel pentru a consolida identificarea lui Hatşepsut cu fiica Faraonului care 1-a salvat pe Moise. De altfel, atunci când Hatşepsut moare, Tutmes III dă frâu liber ranchiunei sale. Neputând să lovească, încă din timpul vieţii, pe cea care 1-a umilit, el a distrus urmele şi numele ei de pe monumentele şi de pe tăbliţele regale, urmărindu-i partizanii şi acoliţii.
Versetul 15 al celui de-al doilea capitol al Exodului nu ar fi oare în legătură cu acest reviriment politic? Moise, protejat de Hatşepsut, se vede ameninţat de moarte, neîndoielnic ca mulţi alţii, şi nu îşi datorează salvarea decât fugii din Egipt. Aşa cum, în urmă cu un secol, evreii au fost victimele urii împotriva hicsoşilor, acum, unul dintre ei, Moise, suportă consecinţele urii împotriva lui Hatşepsut. în ce priveşte sclavia evreilor, aceasta continuă sub
56
57
Tutmes III şi vor trebui, potrivit mărturiei biblice, mai mulţi zeci de ani şi suirea la tron a unui nou faraon, până ce va suna ora eliberării.
Acest nou faraon este Amenofis II. Linia concordantă pe care am urmat-o până aici ar putea să continue, iar Exodul lui Israel să se insereze tot atât de verosimil ca şi persecuţia acestuia în istoria dinastiei a XVIII-a?
într-adevăr, nici o caracteristică a lui Amenofis II nu ne invită să situăm Exodul sub domnia sa, cum de altfel nici un indiciu oarecare nu ne permite să-1 situăm sub domnia succesorului lui Amenofis II, Tutmes IV, decât faptul că aceşti faraoni războinici, curajoşi şi cruzi, ajung să

negocieze cu mittanienii, fiindcă au ridicat capul, şi să contracteze cu ei pacte şi căsătorii. Semne ale unei slăbiciuni a regatului egiptean, care se va accentua în anii următori, dar care, ele singure, nu justifică şi nu explică Exodul.
Dimpotrivă, linia de continuitate se regăseşte, precisă şi clară, sub succesorii lui Tutmes IV: Amenofis III şi Amenofis IV.
Odată cu aceşti doi faraoni, intrăm în era El-Amarna, jumătate de veac de curioase alteraţii culturale şi religioase, despre care trebuie să spunem imediat un cuvânt; dar şi de decădere politică, ecou păstrat în aproape patru sute de tăbliţe, constituind adevărate arhive ale afacerilor externe. Descoperite către sfârşitul secolului al XlX-lea, la El-Amarna, la jumătatea drumului dintre Teba şi Memfis, ele cuprind corespondenţa diplomatică schimbată între curtea egipteană şi funcţionarii şi vasalii din Canaan. Or, acesta corespondenţă e cât se poate de dramatică. In scrisori şi rapoarte, pe un ton tot mai presant, guvernatorii egipteni apelează la ajutoare. Vasalii lor,

canaaneeni, sunt în plină dezintegrare; unora le e teamă, alţii trădează. Dacă Egiptul nu intervine în forţă, Canaanul o să cadă pradă inamicului. Care inamic? Mai întâi hitiţii, care avansează la orizontul nordic. Stăpânind Anatolia, ei coboară spre sud, ating Fenicia, ameninţă Canaanul. Apoi, arameenii, triburi nomade, care brăzdează deşertul răsăritean şi se infiltrează în văi. în sfârşit, habiru, clanuri semite care urmăreau, se pare, un plan metodic de cucerire a ţării, atacând sistematic oraşele, distrugându-le şi necruţând pe cei care nu se supuneau dominaţiei lor. Scrisorile se opresc în momentul în care Ierusalimul anunţă căderea sa iminentă în faţa acestor habiru cuceritori.
Habiru! Cât de mare este tentaţia de a recunoaşte în ei pe evrei. Din punct de vedere filologic, tăgada e neînsemnată. Deşi campaniile militare descrise în tăbliţele de la El-Amarna nu coincid în întregime cu cele din Cartea biblică a lui Iosua, mulţi istorici acceptă identificarea lor, cu atât mai mult cu cât săpăturile de la Ieriho, primul oraş distrus de evrei în Canaan, potrivit *Bibliei,* pare să sugereze datarea prăbuşirii zidurilor tocmai în epoca El-Amarna. Având în vedere numeroase observaţii, imposibil să le enumerăm aici, şi cărora le corespund de o manieră foarte diversă multe lecturi cu caracter ipotetic şi numeroase identificări filologice, se degajă, totuşi, un sistem de gândire coerent. Aproximativ o jumătate de secol separă suirea la tron a lui Amenofis II de aceea a lui Amenofis III: de la 1450 până la 1410. Dacă Exodul lui Israel se situează în primii ani ai domniei lui Amenofis II, cucerirea cetăţii Ieriho şi pătrunderea în Canaan au avut loc în primii ani ai domniei lui Amenofis III: *Biblia* indică faptul că

evreilor le-au fost necesari 40 de ani ca să străbată deşertul, de la 1447 la 1407, după cum ne spune cu o precizie deosebită J. Garstang, celebrul specialist al săpăturilor de la Ieriho! *Biblia* mai indică faptul că a fost îndelungată cucerirea şi că Iosua, discipolul lui Moise, a încheiat-o cu mare dificultate, trebuind să încredinţeze continuarea operaţiunilor urmaşilor săi, Judecătorii. Urmele acestei cuceriri îndelungate (1407 până către 1350) nu le regăsim oare în scrisorile de la El-Amarna, contemporane domniilor lui Amenofis III şi IV? Astfel, istoria lui Moise se clarifică, de-a lungul unor repere principale: expulzarea hicsoşilor (sclavia evreilor în Egipt), capriciul lui Hatşepsut (Moise salvat din apele Nilului de fiica faraonului), represaliile lui Tutmes III (persecutarea lui Moise), domnia lui Amenofis II (Exodul), domnile lui Amenofis III şi Amenofis IV (Moartea lui Moise în faţa câmpiei de la Ieriho şi cucerirea Canaanului de către habiru = ebrei).
Precum pilitura de fier într-un câmp magnetic, tot astfel şi alte evenimente ale istoriei Orientului Mijlociu se ordonează în jurul acestor repere şi nu e greşit să le punem în relaţie cu Moise. Inscripţiile de la Şerbit-el-Hadim, din mijlocul Sinaiului, aparţin sec. al XV-lea şi reprezintă singura certitudine; cât despre rest, semnele hieratice nu sunt încă descifrate. Unii

au vrut, totuşi, să citească în ele istoria unei revolte... care nu ar fi fost alta decât cea a lui Moise, gravând în stâncile Sinaiului mânia împotriva Egiptului detestat! Alţii au recunoscut aici primele semne alfabetice. Moise, în Sinai, inventatorul alfabetului! Tema figurează în *Vieţile alexandrine* şi e savant discutată până în zilele noastre[1].

1. Vezi dr. Max Sternberg, *Alfabetul din Sinai,* Ed. Litera, 1985.

Dar aventura spirituală extraordinară a lui Amenofis III este pusă în legătură mai cu seamă cu aceea a lui Moise. Prea multe studii excelente au fost deja consacrate operei lui Amenofis III[1] pentru a mai fi necesară aici o revenire pe larg. Totul atrage la el: latura lirică şi viaţa sa incitantă, frumuseţea şi simplicitatea dragostei pe care i-a închinat-o soţia sa, Nefertiti, bucuriile familiale pe care le-a cunoscut cuplul, pentru care stau mărturie artele plastice, renăscute atât de uimitor sub domnia sa. Totul la el e integru: opera sa politică, lupta sa neîmpăcată împotriva sacerdoţiului lui Amon, la Teba, zeul protector al dinastiei, căutarea unei noi capitale - semn al voinţei sale de a inaugura opera sa religioasă rezumată în căutarea pasionată a unităţii.

Unitate a binelui şi a adevărului, unitate a forţelor contrarii ale naturii doar în discul solar, unitate a vieţii şi a morţii în puterea creatoare a acestui disc, Aton, zeu suprem, ale cărui raze sunt mâini care distribuie fericirea. Amenofis devine Ikhnaton, fiul lui Aton. Capitala sa: oraşul lui Aton, Ikhutaton (astăzi: El-Alarna). Imnul lui Aton are demnitatea sobră şi elocvenţa mişcătoare a unui psalm. Istoricul, sintetizând în linii mari curentele conştiinţei umane, constată că, odată cu Ikhnaton, aceasta a atins unul din momentele cele mai patetice ale dezvoltării sale (J. Pirenne, *Les grands courants de l 'histoire uni-verselle,* I, p. 65). Este, referitor la întreaga Antichitate, cu excepţia lui Israel, unicul moment de monoteism; moment trecător, căci succcesorul imediat al lui Amenofis IV, Tutankamon, faimos prin

1. Domnia faraonului Amenofis III, din dinastia a XVIII-a, a fost comparată deseori, prin realizările culturale, cu secolul lui Pericle, la Atena, sau cu cel al lui Augustus, la Roma.

sarcofagul său şi prin mormântul său, mai mult decât prin guvernarea sa, repune în drepturi regulile convenţionale şi restabileşte, în întreaga sa rigiditate, cultul lui Amon, al cărui nume îl şi poartă (Tut-Ank-Amon). Cum să rezişti tentaţiei de a vedea în aventura lui Amenofis-Ikhnaton o consecinţă a trecerii fulgurante a spiritului lui Moise prin Egipt, câţiva ani mai devreme? Interesul concordanţei stabilite în marginea din stânga rezidă, în definitiv, în faptul că ea permite nu doar să urmărim noul avânt al istoriei evreilor şi al aceluia al lui Moise, etapă cu etapă, de la sclavie până la cucerirea Canaanului, ci şi să capteze tunetele spirituale pe care le-a provocat în Egipt această furtună religioasă numită Exodul.

Cronologia secolului al XlII-lea, înscrisă în marginea din dreapta este mai sobră, mai severă. Nici strălucitoare, nici romaneşti, argumentele care o susţin sunt consideraţii austere de exegeză, de critică textuală, de arheologie; lectura unui cuvânt, interpretarea unui vas (a poteriei), pe scurt, un ansamblu susceptibil de a cuceri judecata istoricului, dar o transcripţie plictisitoare ca să mai fie demnă şi de interesul profanului. însăşi viaţa lui Moise în etapele sale intime, nu reţine atenţia prin nici un eveniment proeminent. Ea face parte dintr-un ansamblu mai vast: viaţa poporului evreu, ea însăşi estompată, prezentând mai curând nişte linii generale decât un traseu precis. Cadrul este opulent: sunt culorile vii ale Regatului Nou, la apogeul său, respectiv dinastia a XIX-a, aceea a lui Ramses, a coloanelor gigantice de la Karnak, a obeliscurilor de la Luxor, a marei alianţe egipto-hitite, a Văii Regilor. Dar istoria lui Israel apare aici foarte cenuşie şi fantomatică, fără nuanţe şi fără relief.

Trebuie atunci să presupunem: clanul lui Israel a pătruns în Egipt sub Amenofis II sau sub Tutmes IV. Acest faraon pactizează cu mittanienii şi se căsătoreşte cu o prinţesă asiatică. Este sfârşitul psihozei antiasiatice, provocată de războiul împotriva hicsoşilor: evreii sunt primiţi

cu bunăvoinţă, în mijlocul altor triburi cărora Egiptul începe să le redeschidă porţile. Habiru de la El-Amarna nu pot fi identificaţi cu evreii pe care Moise i-a condus până la porţile Canaanului, deoarece Moise nu s-a născut decât imediat după perioada El-Amarna. Revoluţia religioasă a lui Amenofis IV nu datorează nimic lui Moise, fiindu-i anterioară (datorează oare totuşi ceva lui Iosif, al cărui sfetnic Ianhamu, citat în scrisorile de la El-Amarna, îi era sosia? Chestiune discretă, care nu se ridică decât în surdină). Persecutarea evreilor a început sub Seti I şi a continuat sub lunga domnie a lui Ramses II (1292-1225). Evreii slujesc la edificarea marelui şi masivului regat egiptean. Atunci când încep să se manifeste fisuri, atunci când regatul începe să se prăbuşească sub loviturile violente ale Popoarelor Mării, hoarde noi de invadatori, la fel de periculoşi ca altădată hicsoşii, evreii reuşesc să părăsească Egiptul. Are loc Exodul, la 1220. Datorită tulburărilor provocate în Canaan de către Popoarele Mării - printre care filistenii -, evreii ajung, nu fără dificultate să se stabilească în Canaan. O stelă gravată de Menefta, puţin mai târziu, menţionează Israel pe o listă cuprinzând mai multe popoare învinse: este prima menţionare a numelui de Israel pe un document arheologic şi singurul punct de contact explicit între *Biblie* şi Egipt. Numele lui Israel de pe această stelă a lui Menefta ar putea fi de altfel decisiv în favoarea cronologiei secolului

al XlII-lea. Dar însăşi citirea numelui e discutată (poate ar trebui citit Yzreel, care este o vale din Canaan): contextul este obscur (nu se ştie dacă este vorba despre o naţiune sedentară sau despre un trib rătăcitor); ca pe multe alte stele din Antichitate, regele a putut menţiona în lista victoriilor sale popoare vecine de care nici măcar nu s-a atins sau pe care nu le-a dominat (unii regi introduc chiar nume de popoare care i-au învins!).

în ansamblu deci, nimic strălucitor în această cronologie. Cu toate acestea, ea e bogată în sugestii, căci nu e un alt secol egiptean pe care să-1 cunoaştem mai bine decât acela al dinastiei Ramses, iar aceasta nu doar cu privire la evenimentele politice ci, mai ales, la structura sa economică şi socială. S-a putut descrie astfel viaţa cotidiană din Egipt luând ca model epoca lui Ramses II. Or, tocmai asupra acestei existenţe cotidiene a evreilor şi a lui Moise proiectează *Biblia* câteva reflexe: acestea se înviorează subit atunci când cunoaşterea noastră privitoare la societatea egipteană le luminează. Ceea ce cronologia secolului XV ne dă ca amploare, aceea a secolului XIII ni le oferă în densitate. Una orientează privirile noastre către faptele politice şi religioase, cealaltă, către situaţiile sociale.

Regatul lui Ramses cunoaşte o ierarhie rigidă, caracteristică regimurilor absolutiste. Regatul Mijlociu pusese capăt feudalităţii şi a centralizat puterea în persoana faraonului. Regatul Nou menţine acest absolutism şi îl intensifică până la anumite aspecte, net totalitare.

în slujba Statului, mase considerabile de indivizi umani sunt închistaţi în clase, fiecare având în cadrul ansamblului o funcţie precisă. Efectuând o

anchetă asupra claselor de jos, se constată că exista atunci în Egipt o veritabilă stratificare a mizeriei.

Era mai întâi ceea ce istoricii numesc proletariatul egiptean, utilizând un termen foarte modern, pentru a defini un grup uman care se prezenta, într-adevăr, sub dinastiile egiptene XIX şi XX, cu caracteristici foarte asemănătoare acelora din secolele XIX şi XX, europene. Oamenii cuprinşi în acest grup erau privaţi de orice, în afară de foame: „Se crapă de foame". Acesta, se spune, e singurul limbaj valabil al mizeriei sub Ramses. El revine ca un laimotiv obsesiv în gura proletarilor, care nu au nimic sau aproape nimic altceva de zis: iar întreaga lor persoană, întreaga lor existenţă se rezumă brutal în aceste câteva cuvinte din Papirusul de la Turin: „Se crapă de foame de optsprezece zile... Am venit împinşi de foame şi de sete, nu avem haine, ulei, peşte, legume...". Aceşti hămesiţi nu sunt vagabonzi în sarcina unei societăţi care nu are nici o datorie să se îngrijească de ei, fiindcă nu o slujesc cu nimic. Ei sunt meşteşugari, lucrători, ţărani, bărbaţi şi femei prin care Statul egiptean se hrăneşte, se îmbracă, îşi construieşte case şi palate, face comerţ, îşi dezvoltă industria. Doar faptul că

membri de drept ai societăţii naţionale, fiindcă sunt egipteni, pot fi, totuşi, exploataţi e suficient pentru a-i defini ca proletari. Se adaugă însă două lucruri la exploatare, care îi face să-şi asume condiţia proletariatului printr-o uimitoare conformitate cu analiza marxistă[1]. Faptul că sala-

1. Cartea lui Andre Neher a fost scrisă în anii '50 ai secolului trecut. Analiza marxistă nu mai este valabilă în privinţa pauperizării absolute a proletariatului. în prezent, în societăţile post-industriale, ca urmare a luptei sindicale a muncitorului modern, dar mai ales în urma revoluţiei tehnologice contemporane, situaţia acestuia s-a schimbat substanţial. Marx nu a putut să prevadă marile prefaceri datorate ştiinţei şi consecinţele lor.

riul muncitorilor este anormal de coborât; că şi din acest minim vital ei sunt frustraţi prin impozite necinstite; că fiscul înhaţă pânza ţesută de femei şi grâul cultivat de ţărani, aceasta se întâmplă dintot-deauna şi sub toate regimurile. Celebrul basorelief ilustrând ţăranul egiptean culcat la pământ şi basto-nat de agenţii fiscului, evocă Evul Mediu sau ultimii ani ai domniei lui Ludovic al XlV-lea, mai curând decât sec. XIX î.e.n.

Dar, unele papirusuri, mai puţin cunoscute, oferă cititorului stupefiat o psihologie a proletariatului egiptean, pe care doar regimurile cele mai moderne au mai putut-o genera şi, te gândeşti instinctiv, descoperind această existenţă vegetativă, la personaje din Zola sau Gorki: „Ţesătorul, în interiorul caselor, este mai nenorocit decât o femeie. Genunchii săi sunt la înălţimea burţii sale: el nu gustă aerul curat. Ajunge la aer doar când îi permit supraveghe-torii... Vopsitorul îşi petrece timpul tăind la zdrenţe, şi îl apucă sila de veşminte... Cizmarul este foarte nenorocit; el cerşeşte întruna; sănătatea sa este a unui peşte ce crapă pe uscat, el roade pielea (sandalelor) pentru a se hrăni... Zidarul îşi sleieşte braţele de muncă, straiele lui sunt în dezordine; el se roade pe sine, degetele sale sunt pâinea sa; nu se spală decât o dată pe zi. El se face umil ca să placă. Este un amărât care trece de la o colibă la alta, de zece coţi[1] pe şase şi, când lucrează, este luat de vânturi pe câte o grindă a schelăriei caselor în formă de lotus... Când are pâinea sa, se întoarce acasă şi-şi bate copiii"[2].

1. Un cot = mai puţin de 50 cm.
2. Vezi şi Constantin Daniel, *Civilizaţia Egiptului antic,* Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1976.

Această existenţă, depersonalizată şi biologic închisă în ea însăşi, constituie primul element al unei identificări a plebei egiptene cu proletariatul. Al doilea element este oferit de realitatea foarte marcată a unei rupturi totale şi încă o dată biologică, între această plebe şi clasele sociale superioare.

Textul pe care tocmai l-am citat emană de la un scrib. El descrie starea mizerabilă a proletarilor nu dintr-un sentiment de simpatie, ci pentru a-şi pune în gardă elevii împotriva alegerii unor asemenea meserii. „Plebea pute", zice el, cu o insistenţă la fel de brutală, ca şi atunci când spune „Crap de foame". Nu există, se pare, între scribul privilegiat şi lucrător, alt element identificator decât această duhoare, amestec de miros putrid, de transpiraţie şi de murdărie. Omul din clasele superioare nu îl recunoaşte pe cel din clasele inferioare decât după mirosul său caracteristic şi, în faţa lui, este nevoit să-şi astupe nasul. Dialectică infernală, care leagă strigătul de foame de reculul instinctiv dinaintea mirosului putrid, care face ca la mizerie să nu se răspundă decât prin dezgust.

Cu toate acestea, nu aici se dezvăluie în ultimă instanţă mizeria egipteană. Multe indicii arată că în Egipt, proletariatul, oricât de nenorocită i-ar fi fost viaţa reală, rămânea totuşi, în mod virtual, dincoace de limita ce deosebeşte omul de vită. Justiţia se mai interesa încă de acest rebut al societăţii; nu sub forma unui statut bine definit, precizând drepturi juridice sau morale,-ci sub aspectul important al reacţiilor psihologice, susceptibile, în unele momente, să se recunoască plebei o valoare umană obiectivă. Cele două elemente principale, prin care proletariatul egiptean, fără a înceta să fie el însuşi, se manifesta

totuşi la un eşalon recunoscut al puterii umane, sunt paternalismul şi revolta. Paternalism: nu

toţi patronii reacţionau în maniera scribului. Unii, ca de pildă Bakenkhonsu, unul dintre marii preoţi ai lui Amon, se lăuda că a fost un părinte bun pentru subordonaţii săi, că a şi dat mâna cu nenorociţii, că a asigurat existenţa celor nevoiaşi. în cultul lui Osiris, defunctul, pentru a fi iertat de balanţa zeului şi pentru a merita supravieţuirea, trebuia să poată declara, între altele: „Eu nu am obligat, zilnic, oamenii să lucreze peste ceea ce ei puteau să facă". Dar nici o confirmare din gura vreunui lucrător nu găseşte ecou acestor confesiuni şi acestor recomandări. Se atestă cel puţin că mizeria permanentă a proletarilor stârnea sporadic, la exploatatori, trezirea conştiinţei, împiedicând proletariatul să fie în mod absolut despuiat de orice valoare umană. Pe de altă parte, în aceeaşi măsură cu paternalismul, revolta subliniază faptul că proletariatului egiptean nu i-a dispărut orice disponibilitate socială. De la doleanţe (un lung papirus cuprinde pe cele ale unui ţăran care încearcă zadarnic să obţină dreptate în labirintul birocratic al administraţiei faraonice) şi trecând prin greve (provocate de rupturi abuzive ale contractului de muncă şi mai ales, de o normare necorespunzătoare), până la adevărata revoltă (jefuirea depozitelor sau a templelor, calificate de către istoriografii egipteni drept acte banditeşti şi drept sacrilegii), o mişcare surdă dar continuă zdruncină regatul, iar prezenţa proletariatului, ca forţă socială vie şi pozitivă se face tot mai simţită. Revolta nu riscă să fie doar, ca paternalismul, un pios deziderat; ea este potenţialul inalienabil al exploataţilor. Pentru a nu fi ştiut - şi fără îndoială pentru a nu fi vrut - să imagineze mijloace de a o distruge în

faşă, puterea egipteană lăsa proletariatului înalta demnitate a omului care, dacă moare de foame, să se hrănească măcar cu speranţa omului, despre care înţelepciunea egipteană spunea că „el încă mai avea
inimă".
De partea acelora cărora li se contestă această inimă, ultimul refugiu al identităţii umane, se descoperă în Egipt o mizerie încă mai rea decât cea a proletarilor, într-adevăr, dacă proletariatul rămâne dincoace de anumite limite, acestea sunt trecute atunci când abordăm societatea sclavilor. „Ei sunt fără inimă", constată egipteanul cu privire la sclavi (inima, desemnând, ca pretutindeni în Orient, personalitatea însăşi), iar această descoperire, tot atât de pozitivă ca o lege fizică, îi autorizează pe unii să dispună de sclav ca de un obiect. Cupletul compus acum trei mii de ani pentru a cânta soarta sclavului egiptean nu şi-ar fi găsit loc într-o antologie a negrilor din epoca unchiului Tom?
S-a *născut un puşti*
pentru a fi smuls din braţele mamei sale. Dacă se întâmplă să devină un bărbat, i se zdrobesc oasele.
Fenomenul de masă este de asemeni dus la paroxism. Se presupune că în Egipt exista un proletariat numeros, dar documentele iconografice ocul-teză imaginea ţăranului sau a meşteşugarului care, se pare, şi-au păstrat totuşi un dram de individualitate. Dimpotrivă, scenele referitoare la sclavie şi la munca forţată, sunt copleşitor de masive. Aglomerarea conferă grupului uman o densitate care îl face să apară ca un tot, ca o globalitate înhămată la muncă,

fără nici o trăsătură care să o individualizeze. Aceste mase umane sunt victimele regatului totalitar al dinastiei Ramses şi a puterii, pasionate şi fanatice. Operă considerabilă a Statului, prestigiul său reclamă construirea sistematică şi colosală de depozite, fortăreţe, palate, temple, oraşe, morminte. Pentru această operă, pentru care totul e de folosit, sclavii furnizează mâna de lucru gratuită, inepuizabilă.
O denumire apare aici, care ne readuce la evrei. Textele epocii lui Ramses desemnează, într-a-devăr, grupurile de sclavi străini, supuşi celei mai dure munci forţate, prin termenul de Apiru. Cuvânt la fel de tulburător ca şi acela de Habiru, deoarece este imposibil să ştim dacă el evocă

doar pe evrei, sau ceva mult mai general, dar de care, în orice caz, se leagă prezenţa evreilor. Probabil că egiptenii au înglobat aici sirieni, mittanieni, libieni, arabi, o colcăială de populaţii amestecate, sub vocabula de Apiru. Dar e verosimil că evreii au împărtăşit soarta acestor Apiru. Paria, marcaţi de ura antiasiatică, ei sunt, ca Apiru, constrânşi la corvezi nemiloase, cerute de expansiunea economică a Egiptului. Pentru a aprecia opera lui Moise e necesar să se ştie că evreii ocupau, într-o structură socială totalitară, cea mai coborâtă treaptă. Ei erau ca Apiru, mizerabilii absoluţi.
Cititorul va înţelege că nu simpla prudenţă, ci interesul însuşi al unui studiu dedicat lui Moise ne interzice să alegem între cele două cronologii. Trebuie, şi într-un caz, şi în celălalt, să-i recunoaştem dominantele, care nu sunt în fond contradictorii. Este important să se ştie că o apropiere între habiru -ebrei este posibilă, aşa cum sugerează marginea din stânga: cunoaşterea laturii politice şi religioase a

Exodului este preţul acesteia. Dar nu trebuie pierdută din vedere nici marginea din dreapta: ebreii = apiru. Exodul a fost de asemeni (să spun, mai ales?) o aventură socială.
Pentru ambele serii de repere textul Pentateuhului este în mod solid încadrat şi deosebit de luminat. Se degajă un ansamblu la care ne putem referi, fără teama de a pierde contactul cu această realitate în mod necesar complexă, pe care o constituie un erou al *Bibliei.*
Egiptul antic. Sclav smolind un vas.

VOCAŢIA LUI MOISE

Pentru a satisface exigenţele clasice ale genului, ar trebui, când abordăm biografia spirituală a lui Moise, să studiem separat omul şi opera. Totuşi nu vom proceda astfel. Ce am putea, de altfel, la nivelul *omului,* să mai adăugăm textului *Bibliei,* pe care tocmai îl rezumăm? Romancieri, poeţi, psihologi, mai experţi decât noi, au încercat să sondeze „viaţa ilustră" a lui Moise. Ei nu au reuşit să ne dispenseze de întoarcerea la relatarea biblică, a cărei tonalitate este, în definitiv, mult mai adevărată decât cele mai abile transpuneri. Şi ar fi suficient, pentru a-i face cunoscut cititorului ce *fel* de om era Moise, să-i recomandăm lectura atentă a *Bibliei.* Dar chestiunea nu e de a şti ce fel de om era Moise, cât faptul că *el era un om.* De această constatare, de perceperea *umanităţii* lui Moise, depinde, într-adevăr, înţelegerea globală a întregii sale personalităţi, de care, în mod indisolubil, sunt legate o aventură individuală şi o operă.
Operă pe care nu am putea-o izola de viaţă, decât dacă am identifica-o cu o nu mai ştiu ce fel de „inventare a monoteismului", despre care *Biblia* îi ignoră până şi cuvântul. Din perspectiva autentică a teologiei biblice, Moise nu a „inventat" nimic. Ca levit ce era, Dumnezeul Părinţilor i s-a revelat în

conformitate cu o tradiţie îndelungată. Cititorul care ar aştepta aici anchete erudite asupra „monoteismului" lui Moise (despre originile sale egiptene, midi-anite, kenite? despre conţinutul său henoteist, mono-latric, monarhic? despre primitivismul său tribal, despre universalismul său moral?) nu ar avea nici un pretext legitim de a se declara dezamăgit. Considerăm toate aceste chestiuni ca fiind aici în afara subiectului, iar dacă s-ar dori un studiu al spiritualităţii monoteiste, acesta ar trebui să se centreze, potrivit unei metode adecvate, în jurul lui Abraham, căruia Moise, ca şi Isus şi Mahomed, nu i-a fost decât un discipol. Moise nu este întemeietorul unei „religii" şi s-ar căuta zadarnic în Pentateuh expunerea unei doctrine sau a unei teologii. El este un Chemat, iar din această Chemare ne dă Pentateuhul ecoul şi urma. Opera sa este o Vocaţie, o dramă trăită, aşadar nu elaborarea unei doctrine. Dramă căreia noi va trebui să-i precizăm etapele, dar căreia trebuie mai întâi să-i percepem sursa, în condiţia umană a Invocatului.
Condiţia umană? Nu există o ilustrare mai convingătoare decât moartea lui Moise. Dacă e

preţios să compari, pe linia marilor „fondatori de religie", pe Moise cu Isus, cu Budha, cu Mahomed, comparaţia încetează tocmai atunci când e vorba de moarte.
Pentru Isus e desăvârşirea întregii sale vocaţii şi, semn crucial al întrupării sale şi al divinităţii sale; Pentru Budha, plenitudinea eforturilor sale mistice şi atingerea ţărmului eliberator; perfecţiunea pentru Mahomed şi inserţia într-o legendară transfigurare. Pentru Moise, moartea a fost împlinirea unui destin terestru. Deşi anunţată, ea a fost, pentru el, surprinzătoare. Deşi senină, n-a fost fără părtinire; ea a fost
72
73
totuşi o suferinţă, căci ea îl frustra de dorinţa supremă: *Atunci l-am rugat pe Domnul, zicând: Doamne Dumnezeule, fiindcă ai început să revelezi slugii Tale slava Ta, braţul Tău cel tare, puterea Ta fără pereche, peste cer şi peste pământ, lucrările Tale şi minunile Tale, ah! rogu-Te, lasă-mă să trec, să văd Pământul cel bun care e dincolo de Iordan... Dar Dumnezeu a spus: destul! Nu-mi mai vorbi de lucrul acesta. Urcă în vârful Colinei şi roteşte-ţi ochii spre apus şi spre miazănoapte şi spre miazăzi şi spre răsărit, şi priveşte cu ochii tăi, căci tu nu vei trece Iordanul acesta... Astfel, eu voi muri în ţinutul acesta, eu nu voi trece Iordanul!... Şi acolo, pe vârful Nebo, a murit Moise, sluga lui Dumnezeu, în ţinutul Moabului, sărutat de Dumnezeu. Şi a fost îngropat în vale, în ţinutul Moabului, în dreptul Bet-Peorului, şi nimeni nu ştie mormântul lui, până în ziua de azi. Şi când a murit, Moise era de o sută douăzeci de ani, dar ochii lui nu slăbiseră şi puterea nu-l părăsise* (Deut. 3, 23-27; 4, 22; 34, 5-7).
în vreme ce pentru alţii moartea a fost plenitudine, împlinire, trecere, aici ea a fost oprire definitivă. Tulburătoare, misterioasă, victorioasă, ea 1-a constrâns pe Moise să fie singur. Chiar în sărut, Moise a stat în faţa Inexorabilului. „Nu pentru că i-ar fi fost viaţa prea scurtă n-a ajuns Moise în Canaan, ci pentru că viaţa lui a fost o viaţă omenească" (Kafka, *Jurnalul intim*\ 19 oct. 1921). Prin moarte, Moise a fost ţintuit aici, pe pământ; ea este aceea care, luminând în răspăr sensul vieţii lui Moise, îl înalţă în chip de simbol al condiţiei terestre.
1. *Op. cit.,* p. 357.
74

Să nu ne lăsăm însă orbiţi de cenuşiul hagiografic. Haloul miraculos care îl înconjoară pe Moise în cursul plăgilor abătute asupra Egiptului sau atunci când a rămas patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi în vârful Sinaiului, fără să bea şi fără să mănânce; caracterul estompat şi marginal al vieţii de familie a lui Moise, care nu se poate defel compara cu existenţa pitorească şi plină de viaţă a Patriarhilor în ţara Canaanului; în sfârşit, sublimarea figurii sale iradiante, care face din Moise singurul personaj biblic marcat fizic printr-un semn celest, singurul om aureolat de pe pământ; toate acestea nu răpesc nimic condiţiei terestre a lui Moise. Ele salvgardează anumite virtuţi centrale, dintre care, pe primul loc menţionat de *Biblie* şi semnul *umanităţii* lui Moise este *smerenia* sa. *Moise omul era foarte smerit, mai mult decât orişicare alt om de pe faţa pământului (Num.* 12, 3). Traducerea nu poate reda nuanţele de intenţionalitate ale limbii ebraice, din acest verset. Termenii desemnând aici omul şi pământul au o valoare fizică, precum Adam, simplă creatură plămădită din pulbere şi noroi. într-adevăr, nimic mai simplu decât figura acestui profet care nu are nevoie pentru a primi revelaţia Divină nici de vise, nici de transe, nici de cutremurare, nici de extaz, ci care va grăi cu Dumnezeu aşa cum un om vorbeşte aproapelui său. Moise scapă exaltării, caracteristică profeţiei, care provoacă, în afară, o anumită analogie între profeţie şi nebunie. El scapă de aceasta în mod deliberat, refuzând să „joace" rolul profetului, să se izoleze, să facă pe omul depozitar al secretelor, paznicul lor tutelar. Chipul său radiază: el nici nu ştia. Iar atunci când oamenii, făcând un pas înapoi de uimire, îl fac atent că este aureolat, el nu suportă şi îşi acoperă faţa. Şi nu încearcă să exploateze facul-
75
tăţile neobişnuite cu care 1-a copleşit Dumnezeu, fără vrerea lui, creând în jurul persoanei sale

o s/eră luminoasă. Nimic la el dintr-un iniţiator, dintr-un mistagog; nimic ambiguu, echivoc, enigmatic în cuvintele sale sau în gesturile sale. Nimic dintr-o fiinţă a cărei existenţă ar provoca impresia că destinul său ar fi dincolo de omenesc. Darul profeţiei i se pare natural, în aşa măsură încât se miră că nu îl au toţi oamenii ca şi el *(Num.* 11, 29). Invidia şi egoismul spiritual sunt atât de estompate la el, prin modestie, încât nici măcar nu are discipoli cărora, în intimitatea unei comunicări rezervate doar aleşilor, să le încredinţeze misterul. Iosua este pajul său, locotenentul său, dar nu discipol. Atunci când Moise îl desemnează ca urmaş, scena este de ordin instituţional, iar nu cum va fi aceea dintre Eliahu şi Elisei, de alură mistică. Nu 1-a „iniţiat" pe Iosua mai mult decât pe proprii săi copii, învăţătura acestui maestru se adresează tuturor. Atât arbitrările lui juridice, cât şi deciziile sale politice, revelaţiile sale metafizice, oricât de extraordinare şi tulburătoare au fost, au un caracter public; această inserţie, de o energie supranaturală în viaţa cotidiană a unei societăţi normale, nu e una dintre cele mai neînsemnate indicii ale *umanităţii* lui Moise.

Dar mai sunt şi altele. Izbucniri subite, acute, dense, fremătătoare semnalează la Moise invincibila şi fundamentala natură umană. Se recunosc de îndată după alura lor puternic emoţională: acestea sunt *mâniile.*

Mâniile lui Moise! Ca toate manifestările patetice, înmărmuresc conştiinţa conformiştilor, care aşteaptă de la „oamenii lui Dumnezeu" să fie numai miere şi blândeţe. Dar e suficientă puţină familiaritate cu dimensiunea biblică autentică pentru a înţelege că marile mânii sunt mărturia cea mai sigură a

unei căutări absolute. Căutare dureroasă, deoarece nu e dat omului s-o potolească. Şi de aceea mâniile lui Moise sunt numeroase, marcând, de-a lungul întregului său itinerar, faptul că el rămâne deplin uman, fiindcă din absolut Moise păstrează setea.

Pentru Moise absolutul poartă mai multe nume. In prima şi îndelungata perioadă a vieţii sale, pe când Moise nu-1 cunoştea încă pe Dumnezeu şi nu era decât un om ca toţi ceilalţi, absolutul era dreptatea. Ahad Haam[1] a arătat, într-o schiţă strălucită, cum sentimentul justiţiei era pe atunci obsesia lui Moise. *Biblia* nu zugrăveşte altceva decât o serie de scene în care Moise izbucneşte în faţa nedreptăţii, se indignează, intervine. El se aruncă asupra egipteanului care îl loveşte pe evreu, şi îl ucide. El intervine în cearta unor evrei şi se străduie să-i despartă. El îi protejează pe tinerii midianiţi şi îi salvează din mâinile brutale ale ciobanilor. El este veşnicul neliniştit, pe care nedreptatea îl atrage ca un magnet; nici o nedreptate nu este de altfel ultima, iar mâniile lui Moise nu se potolesc decât atunci când, în mod deliberat, îi părăseşte pe oameni pentru a se închide în solitudinea deşertului midian.

Absolutul mai este idealul. Halucinanta discordanţă dintre real şi ideal a fost resimţită de către Moise cu amărăciune şi cu mânie. Amărăciune: există oare ceva mai dureros uman decât ironia amară a lui *De cel* a lui Moise (Ex. 5, 22). Tocmai fusese însărcinat de Dumnezeu cu o misiune simplă, precisă, definită: să salveze poporul evreu din ghearele Faraonului. Iar acum, după întrevederea cu Fara-

1. Scriitor şi important gânditor sionist (1856-1927). Devine liderul spiritual al societăţii Bnei Moşe (Fiii lui Moise), pentru promovarea limbii şi culturii ebraice.

onul, aceste ghiare pătrundeau încă mai adânc în trupul evreilor, făcându-i să sufere şi mai mult. Paradoxală revanşă a realităţii! Miraj grotesc al idealului batjocorit. în loc de chipuri radiind de speranţă şi de bucurie, Moise, întâmpină la fraţii săi grimase de durere şi de ură. De ce, dar *de ce m-ai trimis Tu pe minei*

Neîndoielnic, nu există nici un moment mai dramatic decât atunci când Moise, conştient de hia-tusul dintre real şi ideal, sparge Tablele Legii la poalele Sinaiului. Este un moment central al istoriei biblice. Coborând de pe munte, Moise ştia deja că poporul adoră viţelul de aur. Dumnezeu îi dezvăluise aceasta iar lui îi era lesne să-şi imagineze proporţiile scandaloase ale trădării. Moise mai ştia însă că oricare ar fi amploarea păcatului, el e graţiat dinainte.

Dumnezeu i-a acordat deja iertarea. Prin urmare, cu o dublă asigurare ideală, Moise coboară de pe munte, cu Tablele în braţe: el nu se teme că va fi surprins de realitate, care nu ar putea fi mai rea decât ceea ce îşi imaginează şi care, oricum, va trebui să cedeze în faţa iertării Divine. Dar, vai, şocul realităţii este atât de brutal, încât îi pulverizează toate referinţele. Nici cea mai exaltată imaginaţie nu putea să conceapă o asemenea oroare. Iertarea, oricât ar fi de sublimă, se evaporă înaintea unei asemenea sfidări. Scandalul este într-atât de violent, realitatea este în aşa măsură de provocatoare, viţelul şi Legea atât de exclusive, încât el trebuie să spargă, să frângă, să distrugă. Setea de absolut capătă aici sensul cel mai puternic: refuzul compromisului. Totul sau nimic: aceasta este exigenţa purităţii umane. Ea nu are o exprimare mai grandioasă şi mai severă decât în gestul lui Moise sfărâmând Legea.
78

în sfârşit, pentru Moise, absolutul este Dumnezeu. Pe cât de nepotolită este la Moise setea de dreptate şi de ideal, pe atât de nepotolită a rămas setea lui de Dumnezeu. In nici o experienţă metafizică limita condiţiei umane nu a fost mai mult salvgardată decât în aceea a lui Moise. Vocaţia sa profetică a fost, într-adevăr, extraordinară şi eminentă. Ea 1-a condus foarte aproape de Dumnezeu, cu care a fost intimul, interlocutorul, iar versetele biblice care îl descriu sugerează o existenţă situată mult peste normele terestre: *Nu s-a mai ridicat în Israel nici un profet ca Moise, pe care Domnul să-lfi ales din dragoste, Faţă către Faţă (Deut.,* 34, 10). *Dumnezeu îi vorbeşte lui Moise aşa cum un om vorbeşte cu aproapele său (Ex.,* 31, 11). *Unor profeţi ca voi Eu mă descopăr în vedenii şi în vis vorbesc cu ei. Dar nu este tot aşa şi cu robul meu Moise. El este intim în toată Casa Mea. Eu îi vorbesc gură către gură, la vedere iar nu în enigme. El priveşte un aspect*[1] *al lui Dumnezeu {Num.,* 12, 6-8). Totuşi această existenţă, oricât de apropiată ar fi de Dumnezeu, nu rămâne, în mod esenţial, mai puţin alta, diferită de aceea a lui Dumnezeu. Nu se operează nici o identificare între Moise şi absolutul Divin, nici prin intermediul unei întrupări, prin acela al unei fuziuni, printr-o înălţare. Aşa o reclamă structura dialogală a profeţiei biblice. Bilocaţia metafizică este aici integral respectată. Dialogul lui Dumnezeu cu Moise a fost mai strălucitor prin limpezime sonoră decât acela cu ceilalţi profeţi; acesta a apropiat totuşi două fiinţe, radical diferite.
1. în unele traduceri apare sintagma „chipul Domnului"; ori aceasta e o eroare, deoarece a privi chipul lui Dumnezeu este imposibil, chiar mortal.
79
Am încercat de altfel să analizăm structura dramei patetice în care sunt angajaţi Dumnezeu şi profetul şi ni se va ierta dacă nu revenim aici mai pe larg. Indicăm doar, pur şi simplu, faptul că în Moise se regăsesc categoriile esenţiale ale servitutii profetice, însuşi termenul de *Servitor al lui Dumnezeu* nu este oare el, în Pentateuh, caracteristica lui Moise? Moise este servitor prin vocaţia sa iniţială: faimoasa scenă a tufişului arzător este una dintre cele mai tipice ale *Bibliei.* Atunci când omul încearcă să fugă de Dumnezeu, el nu avansează decât un argument sau două valabile: Ieremia, tinereţea sa; Iona, aprehensiunea căinţei divine. Sau, ca Ezechiel, care nu ştie să-i opună lui Dumnezeu decât o tăcere neliniştită. Dar Moise îşi pledează independenţa cu o neostoită obstinaţie. Argumentele se succed, inegale, dar tenace *(Cine sunt eu? Cine eşti Tu? Cum mă vor asculta? Eu nu ştiu să vorbesc!)* până la această ultimă rugăminte: *Trimite pe cine vrei Tu!* care nu se mai bizuie pe nici o motivaţie raţională, ci denotă angoasa lui Moise, hăituit ca un vânat în ultimul dintre refugiile sale. în acest din urmă refugiu, Dumnezeu îl găseşte şi îl constrânge, iar Moise poartă de acum înainte povara vocaţiei sale. Moise mai este servitor prin suferinţele provocate de vocaţia sa, de pericolele la care aceasta îl expune, prin îndoielile pe care ea le suscită cu privire la propria sa eficacitate, asupra lucidităţii Divine, asupra sensului şi valorii vieţii sale, şi care îl duc uneori până la abdicare şi până la dorinţa de a muri, fără ca viitorul să-i ofere altceva decât noi bătălii şi noi nelinişti.
Servitor mai este Moise prin cunoaşterea sa. Cunoaştere în sensul biblic ăl termenului, care nu

este descoperirea misterelor şi a secretelor esenţei

divine, ci experimentarea intuitivă şi pătrunzătoare a unei Prezenţe. O scenă din viaţa lui Moise, prea puţin recunoscută la justa sa valoare, evidenţiază această problemă a cunoaşterii biblice a lui Dumnezeu: *Moise spune: Dacă am aflat har în ochii Tăi, descoperă-mi căile Tale, ca să Te cunosc cu adevărat!... Arată-mi Slava Ta! Dumnezeu îi răspunde: întreaga mea Bunătate Eu o voi face să treacă prin faţa ta şi înaintea ta: Eu voi numi Numele Domnului... El adaugă: Faţa mea însă nu vei putea să o vezi, căci nici un om nu poate să mă vadă şi să trăiască... Iată, e aici un loc lângă mine: tu să stai pe stâncă, şi când va trece Slava mea, Eu te voi ascunde în golul stâncii şi cu mâna mea te voi acoperi, până ce Eu voi trece. Atunci, Eu voi retrage mâna iar tu vei vedea spatele meu; dar Faţa mea nu poate fi văzută... Să fii gata dis-de-dimineaţă, vei sui dimineaţa pe muntele Sinai, şi vei sta acolo pe vârful muntelui... Moise s-a trezit devreme şi a urcat pe Sinai... Atunci Domnul s-a pogorât în nour şi a stat acolo în preajma lui, iar El a rostit Numele Domnului. Dumnezeu a trecut dinaintea lui şi a proclamat: Domnul! Domnul Dumnezeu al iubirii şi al îndurării, zăbavnic la mânie şi darnic întru bunătate şi adevăr! Oferă mila la mii şi mii, ia asupra Lui greşeala, păcatul şi fărădelegea, dar nu-l lasă nepedepsit pe cel vinovat, ci pedepseşte fărădelegea părinţilor asupra copiilor şi asupra copiilor copiilor lor, până la a treia şi a patra generaţie. De îndată Moise s-a înclinat până la pământ şi s-a prosternat... (Ex.,* 33, 13 ş.urm., 34, 2 ş.urm.). Astfel, ceea ce de la Dumnezeu merge către om nu este Esenţa. Cunoaşterea Chipului Divin i-a fost refuzată lui Moise, deoarece el era om, muritor. Iar Spatele Divin i se revelează omului printr-un

exaltant apel al unei iubiri care aşteaptă răspunsul până în a treia, până în a patra, până în a mia generaţie. Cunoaşterea profeţilor este aceea de a fi fost surprinşi, *hic et nune,* de acest apel. Vocaţia lor, aceea de a se simţi angajaţi într-o cucerire a Absolutului, în lupta ameţitoare cu un Partener Viu şi Patetic. Din această luptă, în care Iacob şi îngerul *{Gen.,* 32, 35-33) stau Faţă-către-Faţă, oferind exemplul cel mai tipic, omul iese cu o conştiinţă tot mai profundă a umilinţei şi a vulnerabilităţii sale: Iacob şchioapătă. Dar această rană nu e ultima limită a existenţei sale. Rănindu-1 în ceea ce e, Absolutul instaurează omul în ceea ce poate fi: Iacob devine Israel. Puterea umană se intensifică pe măsură ce se precizează aportul uman. Moise, ca şi ceilalţi profeţi, descoperă bogăţia vocaţiei sale prin însăşi umilinţa care îl ancorează. Lupta purtată de Iacob cu Absolutul nu a durat decât o noapte; lupta lui Moise - o sută douăzeci de ani. De-a lungul întregii sale existenţe terestre, Moise sondează şi luminează prezenţa lui Dumnezeu în preajma omului. Prezenţă din care el dezvăluie trei aspecte fundamentale, înscrise în Pentateuh, nu ca nişte capitole dintr-un Tratat de teologie, ci ca articulaţiile unei experienţe. Ele trebuie descoperite în elanul care, de la venirea pe lume a celui salvat din apele Nilului, îl va purta până în vârfurile Sinaiului şi a lui Nebo. Ele se ordonează înjurai marilor epoci ale vieţii lui Moise, având ca centru de gravitate Exodul, Revelaţia şi Marşul prin Deşert. încercând să sudăm ritmul acestui elan, vom constata că valorile dobândite de acesta sunt de un ordin mai vast decât cel al unei religii. Ele sunt definite de către noţiuni ample, larg deschise nu doar credinţei, ci vieţii: descoperirea aproapelui, Legea, Alianţa.

EXODUL SAU DESCOPERIREA APROAPELUI

Atunci s-a ridicat peste Egipt un nou rege, care nu-l cunoscuse pe Iosif. El a zis către poporul său: „Iată că neamul fiilor lui Israel e mult mai numeros şi mult mai puternic decât noi. Să facem un plan încât să-i împiedicăm să se mai înmulţească; altfel, la vreme de război se vor uni şi ei cu vrăjmaşii noştri, ne vor birui şi-apoi vor pleca din ţară". Şi astfel au pus peste ei vătafi de corvoadă, pentru ca prin munci grele să le facă viaţa grea; şi i-au zidit lui Faraon

cetăţi-grănare: Pithom şi Ramses. Dar cu cât erau mai apăsaţi, cu atât ei se înmulţeau şi deveneau mai puternici. Egiptenii au hotărât atunci să termine cu fiii lui Israel. Ei i-au redus la sclavie istovitoare şi le făceau viaţa amară prin lucrări grele: la frământarea lutului, la cărămidărie şi la tot felul de munci pe câmp; aşadar, prin orice fel de muncă, la care îi sileau cu străşnicie. Apoi regele Egiptului le-a grăit moaşelor evreice, dintre care una se numea Şifra şi alta Pua, şi le-a zis: „ Când moşiţi la evreice, luaţi seama când sunt să nască, fiţi atente la sexul copiilor lor; de va fi băiat, omorâţi-l, iar de va fi fată s-o cruţaţi". Moaşele însă s-au temut de Dumnezeu; ele n-au făcut precum le poruncise regele Egiptului, ci i-au lăsat pe băieţi în viaţă... Atunci Faraon i-a poruncit întregului său popor: „ Tot copilul de parte bărbătească ce li se va naşte
evreilor să-l aruncaţi în Nil; pe fete însă, pe toate, să le lăsaţi în viaţă". Faraon le-a poruncit vătafilor şi supraveghetorilor: „De-acum să nu-i mai daţi poporului paie pentru facerea cărămizilor, aşa ca mai înainte, de-acum să se ducă ei să-şi adune paie. Dar să-i siliţi să facă tot atâtea cărămizi ca mai înainte; să nu le scădeţi nimic, fiindcă stau degeaba, şi de aceea strigă şi zic: - Haidem să-I aducem jertfă Dumnezeului nostru! Să simtă poporul strivitoarea povară a corvezii; de ea să-şi vadă, iar nu de vorbe mincinoase". Au ieşit atunci vătafii şi supraveghetorii şi au zis către popor: Aşa grăieşte Faraon: „- Nu vă mai dau paie; mergeţi voi înşivă şi adunaţi-vă paie de pe unde veţi găsi, dar din lucrul vostru nimic nu vi se va scădea!" Atunci s-a răspândit poporul în tot Egiptul ca să strângă miriştile pentru paie. Iar vătafii îi hărţuiau, zicând: „Faceţi-vă porţia zilnică de lucru ca şi atunci când vi se dădeau paie ". Iar pe supraveghetorii poporului, cei dintre fiii lui Israel, puşi peste ei de vătafii lui Faraon, îi băteau zicând: „De ce nici pentru azi nu v-aţi făcut numărul de cărămizi ca mai înainte? "Dar supraveghetorii fiilor lui Israel au venit la Faraon şi i-au strigat zicând: „De ce faci tu aşa cu sclavii tăi? Paie nu li se dau sclavilor tăi, dar ni se spune: Faceţi cărămizi! Şi iată că sclavii tăi sunt bătuţi; oare nu-i aceasta o nedreptate faţă de poporul tău? " Faraon a răspuns: „ Sunteţi nişte leneşi! Nişte trântori sunteţi! De aceea vă spun: duceţi-vă şi munciţi! Paie nu vi se vor da, dar tot atâtea cărămizi veţi face!" Supraveghetorii fiilor lui Israel i-au tratat atunci cu asprime, zicându-le: „Nu veţi face zilnic mai puţine cărămizi decât mai înainte!" (Ex., 18-22; 5, 4-19).
în Egipt, cărămida este materia primă prin excelenţă. In perioada constructivă a puterii nevoia

de cărămizi este practic nelimitată; casele particulare, edificiile civile şi militare, reclamau mai mult cărămizi decât piatră; zidurile despărţitoare ale grădinilor de legume sunt din cărămizi; enormele incinte ale oraşelor fortificate sunt tot din cărămizi. Nici o pauză în acest sector de activitate: mâna de lucru e în permanentă acţiune. Pentru a fabrica această cărămidă trebuia mai întâi amestecat mâlul Nilului cu nisip şi paie tocate, amestecul umezit călcat în picioare, agitat cu o sapă, scurs într-o formă şi după ridicarea formei, cărămizile puse la uscat. Activităţi penibile şi sâcâitoare deoarece reclamă repetarea nemiloasă a aceloraşi gesturi şi furnizează un exemplu rar de lucru la bandă în Antichitate. O corvoadă dură impusă unui grup de sclavi - iată ce mai dezvăluie principiul raţional al utilizării mâinii de lucru într-un regim totalitar. Edificiile, pe măsura construirii lor, atestă faptul că această corvoadă este economicește necesară şi că ea răspunde unor nevoi. Dar de care nevoie ascultă Faraonul, atunci când el refuză evreilor livrarea paielor, fără de care cărămizile nu pot fi confecţionate, atunci când el îi obligă pe evrei să caute ei înşişi paiele, cerând în acelaşi timp ca ei să livreze la sfârşitul fiecărei zile aceeaşi cantitate de cărămizi ca mai înainte? Noţiunea de muncă îşi pierde aici oricare sens utilitar; timpul pierdut pentru căutarea materilor prime nu mai poate fi recuperat, iar planul construcţiilor va fi în mod necesar întârziat. Economia naţională va suferi din cauza acestor măsuri. Dar ce contează! Se simte aici că miza depăşeşte logica cetăţii. Această muncă, impusă pentru ea însăşi, trebuie prin povara care îi este proprie şi fără să se ia

în calcul productivitatea, să strivească oamenii care o prestează sau, mai cu-
85
rând, potrivit chiar *Exodului* (I, 11) să-i *umilească.* Cu acest decret al Faraonului, părăsim domeniul limpede al legilor economice, pentru a pătrunde în acela tenebros şi obscur al lumii concentraţionare.
Această urmărire a umilinţei, este ea, oare, primordială în persecuţia evreilor antici de către egipteni sau ei aveau ca obiectiv adevărat exterminarea evreilor? Neîndoielnic problema nu e bine pusă. Mistica urii stabileşte arareori o scară a obiectivelor sale. Ceea ce o caracterizează e faptul că se străduie să le realizeze pe toate, cu o egală încăpăţânare. Decretele maltusiene ale Faraonului - jugularea natalităţii băieţilor cu ajutorul moaşelor, înnecarea tuturor copiilor de sex bărbătesc - exprimă crima de genocid. Este vorba de un atentat la trupul şi la sufletul victimei. Globalitatea însăşi a acestui act indică faptul că el se înfăptuia într-o lume concentraţionară, în care sârma ghimpată se închidea asupra celui care, indistinct, este, în acelaşi timp, cobaiul degradării şi condamnatul la moarte.
Vexaţiuni, maltratări, represalii: se ştie că aceste noţiuni nu sunt niciodată, în mod integral, explicate prin contextul lor politic. Lor li se asociază un element spectaculos, care pune în cauză instinctele primare ale omului. Lucrul la bandă, munca forţată, corvoada, sunt pur şi simplu controlate; iar supraveghetorii îndeplinesc aici o funcţie pur mecanică; evoluţia tehnică i-a transformat de altfel pe aceşti supraveghetori de odinioară în aparate înregistratoare. Dar munca umilitoare este şi un spectacol. Victimele joacă într-o piesă, supraveghetorii o urmăresc pentru a culege satisfacţii. Nici o evoluţie în acest domeniu, în care animalitatea omului a rămas, străbătând secolele, la nivelul imuabil al acestor ins-
tincte, în Egiptul antic ca şi la Auschwitz, semnul supravegherii active, al participării spectatorului la jocul victimei, e biciul. Faptul că supraveghetorii erau recrutaţi, jumătate printre egipteni, jumătate printre victimele evreieşti, este un alt indiciu con-centraţionar. Nu există un mijloc de umilire mai sigur decât această putere iluzorie a unei victime desemnate dintre toate celelalte: putere care nu se dobândeşte decât prin acceptarea unui minimum de trădare; care nu se păstrează decât printr-o maximă josnicie; care nu se exercită decât prin frica deposedării, şi care se pierde, de fapt, printr-un capriciu subit, pe care nimic nu poate să-1 prevadă, nici să-1 dejoace. Şi nu este vorba doar despre instinctele călăilor, care sunt eliberate astfel prin sadism. Aceasta contribuie efectiv la umilirea omului în om. Sadismul şi genocidul sunt aspectele conjugate ale experienţei concentraţionare. Le găsim răspândite în istorie. Ceea ce face însă Egiptul şi Ausch-witzul atât de apropiate nu este doar violenţa exercitată împotriva aceluiaşi *popor,* ci faptul că, şi într-un caz şi în celălalt, acesta este obiectivul unui veritabil sistem administrativ. Este vorba despre practicienii violenţei, potrivit excelentei expresii a lui H. Mar-cuse, care au condus regimul concentraţionar în cel de-al III-lea Reich. Este ceva din inteligenţa răului, din acel calcul al metodei eficiente în agresivitatea antiebraică a Faraonului *(Ex.,* I, 10). Poate că la originea celor dintâi reacţii egiptene se afla un sentiment de panică, o voinţă vagă de apărare care încearcă să se exprime prin indiferent ce mijloace. Cert este că, în timp, persecuţia antievreiască din Egipt s-a desfăşurat cu metodă şi potrivit unui plan, ale cărui etape le găsim descrise în relatarea Exodului şi care
86
87
se coordonează în mod obiectiv cu mediul totalitar al Egiptului Noului Regat.
Să ne reprezentăm încă o dată faptele fizice ale mizeriei evreieşti: munca forţată şi epuizantă; măsurile de genocid, presupunând acţiuni poliţiste, percheziţii, încercări de evadare pedepsite infinit de crud atunci când tentativa a eşuat; sadismul institu-ţionalizat, asmuţind un om împotriva altuia, printr-o psihoză reciprocă de neîncredere şi de ură; fenomenul proliferării într-un ţarc în care populaţia sporeşte, în pofida loviturilor aspre; toate acestea într-o ţară unde exploatarea proletarilor, a metecilor şi a sclavilor era planificată. Nu putem defini mizeria evreului decât ca un cerc al infernului concentra-ţionar.

Moise a rupt acest cerc. în acest monolit al mizeriei, el a făcut o breşă.
Importanţa faptului nu constă doar din consecinţele imediate, oricare ar fi fost amploarea fisurii provocate de Exod în regatul egiptean; oricât de extraordinară a fost şansa acordată poporului evreu fugar şi eliberat. Ceva încă mai esenţial s-a realizat: ruperea unui blestem care apăsa asupra umanităţii în mizerie, tangibilă în Egipt, sub formele ei cele mai acute. Răsturnarea integrală a tuturor valorilor mizeriei s-a operat, antrenând după sine şi persoanele care le întrupau în mod concret. Sclavul, străinul, întemniţatul, proletarul au fost restabiliţi în acea zi în condiţia lor de oameni. Circumstanţa în care mişcarea şi-a găsit punctul de sprijin, la cel mai coborât nivel al stratificării sociale, şi pe care levierul a făcut să salte cele mai diverse eşaloane ale mizeriei, i-a conferit o importanţă istorică. Nu doar Israel este cel care a trăit Exodul ci, o dată cu el, *marea masă umană*

(Ex., 12, 38). Breşa creată deschide de acum înainte o cale de ieşire. Ea constituie, străbătând istoria, eterna sfidare la adresa violenţei.
Sfidare pe care Moise a lansat-o deplin conştient şi într-o perfectă autonomie. Dacă în cursul evenimentelor decisive ale Exodului, Moise nu este decât auxiliarul lui Dumnezeu, el creează, în avans, uci-gându-1 pe gardianul egiptean, un zbir *(Ex., 2,* 11-12), breşa care va lărgi mai târziu intervenţia Divină. Printr-o anticipare explozivă, adunând într-o singură străfulgerare ceea ce va realiza apoi Exodul, în timp, cu prudenţă şi răbdare, uciderea egipteanului atestă întâlnirea lui Moise cu violenţa. Spectator al unei nedreptăţi şi a unei degradări a omului, el resimte lezarea demnităţii celuilalt ca şi cum ar fi fost asasinat el însuşi: rupând cu egoismul Eului său, el îşi descoperă aproapele. La urma urmei, această descoperire provoacă Exodul. Distanţa dintre oameni a dispărut. Din *celălalt,* care până atunci putea să se evapore într-o neasemănare absolută, fiecare a devenit *aproapele.*
Fiecare. Chiar şi Dumnezeu.
Aşa cum ar grăi cineva cu prietenul său, aşa va fi dialogul lui Moise cu Dumnezeu *(Ex.,* 33, 11). Aşa va fi dialogul oamenilor cu Dumnezeu, în Sinai: *Eu sunt Domnul, Dumnezeul tău, care te-a scos din ţara Egiptului, din casa robiei (Ex.,* 19, 1). Ieşirea din Egipt, şi doar ea, îl autorizează pe Dumnezeu să spună EU şi să-1 interpeleze pe om cu TU. Intimitatea metafizică îşi are originea şi justificarea în opera lui Dumnezeu pe pământ. Drumul care duce de la Dumnezeu la om, trece prin noroi şi mizerie. Potrivit unei scheme care va rămâne decisivă în dimensiunea biblică, dialogul dintre Dumnezeu şi oameni

nu are drept prealabil justificarea omului în faţa lui Dumnezeu, ci aceea a lui Dumnezeu în faţa omului.
întreaga relatare.biblică a Exodului tinde către această reducere a evenimentelor la o istorie terestră. Drama care se desfăşoară în Egipt are în aparenţă proporţii mitice. Aceste plăgi, aceste miracole, aceste broaşte, aceste insecte, această grindină şi aceste tenebre nu dau ele oare impresia că ar fi *semnele* unui simbolism mitologic, opunându-se printr-o vastă teomahie familiară, religiozităţii Orientului antic, acelui alt simbolism mitologic al sfincşilor, boilor, ibişilor, pisicilor, vulturilor, lui Osiris şi lui Horus, întrupaţi în persoana Faraonului?
Şi, cu toate acestea, mitul dispare pe măsură ce, aerisindu-se din interior, lasă să pătrundă în el istoria. Succesiunea relatării dezvăluie că aici ni se oferă una dintre paginile cele mai tipice ale *demito-logizării* biblice. La început, Faraon şi vrăjitorii ţin piept lui Dumnezeu în virtutea puterii lor mitice. Curând însă apare degetul lui Dumnezeu: vrăjitorii dispar (8, 15) şi, în final, omul-divinizat se prăbuşeşte şi el. Din gigantul Faraon cu inima împietrită nu mai rămâne decât o biată fiinţă, înspăimântată înaintea patului în care moare primul său născut, descoperind că el nu este decât un om (12, 30). în acest moment, când prin breşa, în sfârşit definitivă, masa de sclavi îşi croieşte *trecerea* către libertate, 1 drama pascală, debarasată de orice ambianţă mitică,' se joacă la nivelul istoric al vieţii oamenilor. Datorită Paştelui, *zeii*

sunt învinşi (Num., 33, 4). Forţele divinaţiei sunt împrăştiate. Mâna lui Dumnezeu se întinde nu către mituri, ci către oameni, pentru a lovi, a elibera, a egaliza. Dumnezeu pătrunde pe şantierul Istoriei. întâlnirea metafizică se topeşte în evenimen-

tul pascal al rupturii fizice, brutale, de lanţul sclavilor. *Eu am sfărâmat jugul vostru şi Eu v-am făcut să umblaţi cu fruntea sus (Lev,* 26, 13).
Rembrandt, *Moise cu Tablele Legii* (detaliu)

REVELAŢIA SAU LEGEA

Sensul evenimentului nu se luminează integral în Egipt. Exodul nu este decât un demaraj, însă drumul, el însuşi, are o orientare precisă: el duce la Sinai. Este aici o scenă memorabilă, unică în istoria biblică, în cadrul unei teofanii căreia nu îi lipseşte nici unul dintre elementele esenţiale ale numino-zităţii[1] experienţei; Dumnezeu grăieşte unui întreg popor: *în ziua a treia, încă de dimineaţă, s-au pornit tunete şi fulgere şi nouri grei au acoperit muntele şi sunetul şofarului* (cornului) *a clocotit vajnic; iar tot poporul care era în tabără tremura de spaimă. Atunci Moise scoase poporul din tabără, întru întâmpinarea lui Dumnezeu, şi ei rămaseră la poalele muntelui. Iar muntele Sinai fumega tot, căci Domnul se pogorâse în foc pe munte şi fum se ridica de pe el, ca fumul dintr-un cuptor, şi tot muntele se cutremura grozav...(Ex.,* 19, 16-19).

S-a rostit decalogul, zece cuvinte maiestuoase, dar care nu sunt decât temelia unui edificiu spiritual mult mai variat. Acesta s-a construit treptat în dialogul intim care a continuat, după teofania din Sinai, între Dumnezeu şi Moise, şi care se va continua până în ultima zi când, înainte de a muri, Moise va putea

1. *Numen,* termen care desemnează divinitatea ca agent al unui act de voinţă. De aici au derivat şi *numinos* şi *numinozităţi,* termeni folosiţi de Rudolf Otto în cartea sa *Das Heilige* („Sacrul").

să încredinţeze ansamblul *Legii* poporului său, transcris fidel pe o Carte, deja comentată de el, într-o lungă pareneză[1]. Căci Legea se află în centrul Revelaţiei din Sinai. Dumnezeu care, potrivit Exodului, vorbeşte în deplină egalitate cu omul, nu îi spune *Tu,* ci TU TREBUIE. A apărut dintr-o dată imperativul; el este înscris pe Tablele de piatră ale Decalogului pe care Moise, după ce le-a purtat pe braţele sale cutezătoare şi sigure, le-a depus în Arca Alianţei; este înscris de asemeni în cartea *Torei,* cu convingerea senină de a fi oferit oamenilor cheia întregii vocaţii omeneşti, pe care Moise i-o remite lui Israel.

Să zăbovim o clipă asupra acestui „imperativ", înainte de a realiza că el nu se explică integral decât printr-o dimensiune circulară din care el reprezintă, e drept, centrul, dar nu ansamblul, nici, mai ales, „radiaţia".

Cel dintâi apologist al imperativului Legii, Moise, îi subliniază idealul şi măreţia universală: „£a *este înţelepciunea voastră şi priceperea voastră în ochii popoarelor. Atunci când acestea vor avea cunoştinţă de toate aceste legi, vor zice: Ah! Cât de înţelept şi de iscusit e neamul acesta mare... Unde se mai află, într-adevăr, un popor atât de mare care să aibă legi şi drepte rânduieli atât de desăvârşite ca această Torape care vi-o dau astăzi" (Deut.,* 4, 6-8). Astăzi? La peste trei milenii distanţă şi fără nici o preocupare apologetică, doar în virtutea considerentelor impuse nouă de cunoaşterea lumii, fiecare poate subscrie elogiului pe care Moise îl făcea propriei sale Legi.

1. *Pareneză* (de la grecescul *parainesis,* excitaţie, îndemn). Discurs moral îndemnând la virtute.

Imperativul Legii se afirmă în mod voluntar ca o ruptură: *„Să nu vă luaţi după datinile din ţara Egiptului, unde aţi locuit. Să nu vă luaţi după datinile din Canaan, unde Eu vă voi duce... Mergeţi pe Calea Mea" (Lev.,* 18, 3, 4). Drumul Legii înţelege să-şi croiască o cale cu totul nouă, într-o regiune virgină, fără legătură cu rânduielile stabilite anterior. Egiptul şi

Canaanul sunt vecinii cei mai apropiaţi de Israel în deşert; dar odată cu aceste popoare, toate civilizaţiile lumii orientale de atunci sunt înglobate într-un acelaşi refuz. într-o lume deja bine organizată, unde oamenii şi-au elaborat deja credinţe, forme de viaţă şi gândire, imperativul Torei pretinde introducerea unei noi dimensiuni. Nu vom mai reproduce aici dovezile acestei pretenţii. Ele au fost oferite de către cercetători de toate tendinţele: textele juridice şi religioase ale Orientului Mijlociu antic (codul Hammurabi, codurile sumeriene, hitite; literatura de la Ras-Şamra). Concluziile sunt în aşa măsură de asemănătoare, încât nu mai este necesar să revenim asupra lor în detaliu.

Cu toate acestea, subliniem aici câteva rupturi, cele mai încercate, unele inovaţii definitive, practicate în structurile fundamentale ale societăţii umane de imperativul Torei.

Există mai întâi mănunchiul de imperative ale demnităţii umane, mănunchi perseverent grefat pe evenimentul Exodului. Totul se petrece ca şi cum Legea, preocupată de a evita închistarea Exodului, cerea ca în faţa aproapelui, omul să se replaseze în atmosfera breşei: să redescopere, în toată prospe- ţimea, experienţa trecerii de la degradare la demni-tate: *„Căci Domnul, Dumnezeul vostru este Dumnezeul Dumnezeilor şi Domnul Domnilor, Dumnezeul*

cel mare, puternic şi temut, cel ce nu caută la faţa nimănui, nu se lasă corupt, cel care face dreptate orfanului şi văduvei şi iubeşte pe străin dându-i pâine şi veşmânt. Iubiţi deci străinul, căci şi voi aţi fost străini în ţara Egiptului! (Deut., 10, 17-22)*... Nu-l umiliţi pe străin, nu-l oprimaţi, căci şi voi aţi fost străini în Egipt! Nu umiliţi niciodată văduva, nici orfanul!... Dacă vei da împrumut poporului meu, adică săracului de lângă tine, să nu te porţi cu el ca un cămătar şi să nu-ipui nici o dobândă. Dacă vei lua zălog veşmântul aproapelui tău, să i-l dai înapoi, până la asfinţitul soarelui, căci acesta e singurul lui acoperământ, singura haină de pe trupul său, şi atunci în ce va dormi el? (Ex.,* 22, 20-26). *Dacă l-ai îndatorat pe aproapele tău cu orice fel de datorie, în casa lui să nu intri ca să iei de la el zălog; afară să stai, iar omul pe care l-ai îndatorat îţi va aduce el zălog, acolo, afară. Iar dacă omul va fi sărac, să nu te culci având zălogul lui asupră-ţi, ci să-i întorci zălogul la asfinţitul soarelui, ca el să doarmă sub haina sa... Să nu-l exploatezi pe sim-briaşul sărac şi nevoiaş, fie că el e unul dintre fraţii tăi, sau unul dintre străinii care locuiesc în ţara ta, la porţile tale, ci plata să i-o dai înainte de asfinţitul soarelui, căci el e sărac şi îşi aşteaptă îngrijorat plata... Nu strâmba dreptatea străinului, nici pe a orfanului şi nici pe a văduvei; haina văduvei să nu o iei zălog. Adu-ţi aminte că rob ai fost în ţara Egiptului şi că Domnul, Dumnezeul tău, te-a scos de acolo; iată de ce îţi poruncesc Eu să faci lucrul acesta. Când vei secera holda în ţarina ta şi vei uita vreun snop în ţarină, să nu te întorci să-l iei; el va fi al săracului şi al străinului şi al orfanului şi al văduvei... Când îţi vei culege via, să nu culegi pe*

urmă şi ceea ce ţi-a scăpat: să-i fie străinului şi orfanului şi văduvei. Adu-ţi aminte că rob ai fost în ţara Egiptului; iată de ce îţi poruncesc Eu să faci lucrul acesta. {Deut., 24, 10-22)

Această metodă permanentă de a lega aproapele de autoritatea unui eveniment trăit, îngăduie Legii să modifice în mod radical unele statute ale persoanei. Săracul, văduva, orfanul, nu sunt, într-adevăr, decât victimele unei situaţii întâmplătoare, pe care hazardul o poate mâine corecta. Dar sclavul, metecul? Condiţia lor nu e oare ireductibilă şi nu reprezintă în sânul societăţilor antice o categorie irevocabil înlănţuită de destinul ei? Dând sclavului şi metecului un statut adecvat, limitând strict, în timp şi în conţinut, drepturile stăpânilor şi ale băştinaşilor, garantând imperativ autonomia lor personală, Legea rupe cu una dintre cele mai înrădăcinate prejudecăţi ale mentalităţii colective: *De vei cumpăra un rob evreu, el să-ţi lucreze şase ani, iar în anul al şaptelea îl vei lăsa liber fără răscumpărare... Dacă va lovi cineva în ochi pe robul său sau va lovi în ochi pe roaba sa, pierzându-şi vederea, să-l lase liber ca despăgubire pentru ochi; iar dacă va rupe dintele robului sau al roabei sale, pentru dintele lor să-i lase liberi (Ex.,* 21,2, 26-27). *Dacă un evreu, fratele tău, sau o evreică, ţi se va vinde, şase ani îţi*

va sluji, iar în al şaptelea an îl vei lăsa să plece de la tine liber; iar când îl vei lăsa să plece liber de la tine, nu-l lăsa să plece cu mâna goală, ci dă-i cu dărnicie din turmele tale şi din grâul tău şi de la teascul tău. Adu-ţi aminte că şi tu ai fost rob în ţara Egiptului şi că Domnul, Dumnezeul tău te-a scos de acolo; iată dece-ţi poruncesc eu ţie să faci fapta aceasta {Deut, 15,12-15). *Pe robul care a fugit de la stăpânul*

său la tine să nu-l dai pe mâna stăpânului său, ci să locuiască cu tine, oriunde va voi, în ţara ta, în aşezările tale şi să nu-l asupreşti! {Deut., 23, 16-17)... *De se va aşeza vreun străin la tine, în ţara voastră, să nu-l umiliţi. Străinul care s-a aşezat la voi să fie ca un băştinaş de-al vostru; să-l iubeşti ca pe tine însuţi, că şi voi aţi fost străini în ţara Egiptului... {Lev,* 19, 33-34). *O singură lege, o singură rânduială va fi şi pentru băştinaş, şi pentru străin {Ex.,* 12, 49). *O singură legiuire să aveţi, după care să fie judecat şi străinul şi băştinaşul {Lev,* 24, 22).
Accederea sclavului, a meteculuı şi a săracului la rang de persoană, a determinat Legea să reglementeze în mod obligatoriu domeniul muncii. Răsturnând din temelii concepţia antică a unei linii orizontale, care separă cu titlu perpetuu pe cei „leneşi" de „lucrători", Legea instituie alternanţa dintre perioadele de lucru şi cele de odihnă pentru toţi oamenii. Nici un om nu este captiv în munca sa în mod neîntrerupt; odihna periodică, obligatorie, este [r]-una dintre atestările vocaţiei libertăţii sale: *în şase zile să-ţi faci munca ta, iar în ziua a şaptea să te odihneşti, ca să se odihnească şi boul tău şi asinul tău, şi ca să răsufle fiul roabei tale şi străinul {Ex.,* 23, 12). *Păzeşte ziua de Sabat ca să o sfinţeşti, aşa cum ţi-a poruncit ţie Domnul, Dumnezeul tău. Şase zile să lucrezi; în ele fă-ţi toate treburile, dar în ziua a şaptea, de Sabat, închin-o Domnului, Dumnezeului tău. Să nu lucrezi nimic, nici tu, nici fiul tău, nici fiica ta, nici robul tău, nici roaba ta, nici boul tău, nici asinul tău, nici vitele tale, nici străinul din aşezările tale, aşa ca să aibă odihnă ca şi tine robul tău şi roaba ta. Să-ţi aminteşti că ai fost rob în ţara Egiptului şi că Domnul, Dumnezeul* ***tău,*** *te-a scos cu
mână puternică şi braţ întins şi de aceea Domnul, Dumnezeul tău îţi dă poruncă să respecţi ziua de Sabat (Deut.,* 5, 12-15).
Mai puţin legată de evenimentul Exodului, o *t* altă exigenţă primordială, formulată de Lege, este ' moralitatea sexuală. Ea este cu atât mai revoluţionară cu cât aberaţiile sexuale de toate felurile (homosexualitate[1], bestialitate, prostituţie, orgii) nu erau doar tolerate de societăţile antice, ci integrate de ele în rituri religioase sau în liturghii teologice. Legea îi condamnă fără drept de apel, ca şi succedaneele lor, magia şi superstiţia. Aceste imperative, în care morala şi cultul sunt asociate indisolubil, constituie unul dintre domeniile „profetice" ale Legii: *Dintre fiicele lui Israel să nu fie desfrânate, nici desfrânaţi dintre fiii lui Israel {Deut,* 23, 18). *Pe nici unul dintre copiii tăi să nu dai spre slujire lui Moloh, ca să nu profaneze numele Dumnezeului tău... Să nu te culci cu un bărbat ca şi cum te-ai culca cu o femeie, aceasta-i depravare. Nici cu dobitoc să nu te culci, ca să nu te spurci, nici femeia să nu se ofere unui dobitoc, ar fi contra naturii. Să nu vă întinaţi cu nimic din acestea, căci întru toate acestea s-au întinat păgânii, pe care eu îi voi izgoni dinaintea feţei voastre. Căci ţara s-a întinat şi Eu am pedepsit-o pentru fărădelegea ei, şi ţara vărsat-a din ea pe locuitorii ei. Deci păziţi legile mele şi rânduielile mele şi nu faceţi nici una din aceste blestemăţii; nici băştinaşul, nici veneticul care se află între voi (Lev,* 18, 21-26). *Iar după ce vei intra în ţarape care*

1. în prezent problema este abordată în alţi termeni, în respectul naturii umane şi a varietăţii formulei de viaţă în comun, căzând sub incidenţa legii şi a blamului societăţii doar constrângerea partenerului şi racolarea minorilor.

ţi-o dă ţie Domnul, Dumnezeul tău, să nu săvârşeşti grozăviile acelor popoare, imitându-le. Să nu se afle la tine vreunul care îşi arde în foc fiul sau fiica sa; care practică vrăjitoria, ghicitul în semne, prezicător sau care întreabă morţii, căci urâciune este înaintea Domnului tot cel ce face acestea, şi din pricina unor astfel de urâciuni îi va nimici Domnul, Dumnezeul tău, deposedându-i în folosul tău. Tu să fii fără prihană, înaintea Dumnezeului tău! {Deut.,

18, 9-13).
„Spiritul profeţilor" se află de asemeni în exigenţele justiţiei şi ale iubirii, atât de uimitor de polarizate în Lege. Trebuie alergat după dreptate, dar nici un obstacol să nu-i oprească cumva cursa, nici refugiul sacru al unui Templu, nici puterea, nici caritatea plângăreaţă: *Dreptatea, cu dreptate s-o urmăreşti {Deut.,* 16, 20). *Dacă cineva va merge până acolo încât să-l omoare pe aproapele său dinadins, cu vicleşug şi va fugi la altar, chiar de la altarul Meu să-l iei şi să-l ucizi {Ex.,* 21, 14). *în judecată să nu cauţi la faţa omului: pe cel mic să-l judeci ca şi pe cel mare; să nu te temi de nimeni, căci judecata este a lui Dumnezeu {Deut.,* I, 17). *Să nu faci strâmbătate săracului la judecată {Ex.,* 23, 6). *Să nu te dai de partea celor mulţi la vreo faptă rea; şi la judecător să nu mărturiseşti pe placul celor mulţi, ca să strâmbi judecata {Ex.,* 23, 2). *Nici chiar săracului să nu-i fii părtinitor la judecată: să nu-i faci hatâr săracului şi nici favoruri celui puternic. Judecă-ţi aproapele cu imparţialitate {Lev.,* 19, 15). Dar exigenţa iubirii este şi ea absolută. Trebuie depăşită psihoza urii, distruse prejudecăţile sociale, pulverizat cercul egoismului: *De vei întâlni boul duşmanului tău - sau asinul său - rătăcit, să-l întorci şi să i-l duci. Dacă vei vedea asinul vrăjmaşului tău căzut*

99

sub povară, vei merge mai departe fără să-l ajuţi? Nu, nu, ajută-l! (Ex., 23, 4, 5). *Iubeşte-lpe străin ca pe tine însuţi (Lev.,* 19, 34). *Să nu te răzbuni, să nu porţi pică fiilor poporului tău, ci să-l iubeşti pe aproapele tău cape tine însuţi (Lev,* 19, 18).
Dar cutezanţa Legii îşi atinge punctul culminant în exigenţa *Sfinţeniei.* Nici una dintre definiţiile sociologice ale sfinţeniei - nici automatismul sacrului, nici virtutea ideală, nici asceza - nu pot să se aplice celebrului capitol 19 al Leviticului, unde imperativele se formulează prin juxtapuneri surprinzătoare. Trupul, sufletul, spiritul, voinţa, înclinarea morală, instinctul natural, timpul, spaţiul, individul, societatea, etica, ritul, se învecinează aici într-un amestec deconcertant, al cărui principiu ar rămâne insondabil, dacă cel dintâi verset nu ne-ar oferi imediat cheia: *„J?iţi sfinţi, căci Eu sunt Sfânt, Eu, Dumnezeul vostru".* Astfel, omul nu este invitat doar să asculte, ci este chemat să imite. Tora nu se reduce la un imperativ; ea tinde către un alt mod, participativ, invitaţia fiind primul său eşalon. Capitolul 19 al Leviticului (capitolul sfinţeniei umane, prin imitarea sfinţeniei lui Dumnezeu), se limpezeşte în lumina acestei teme a invitaţiei.
Viaţa e conţinutul şi obiectivul Legii. Unul este realizat în viaţa divină: Sfinţenia lui Dumnezeu. Dar omul, creat după imaginea lui Dumnezeu, va rămâne el oare mutilat, divizat, sfâşiat de infinitele contradicţii ale vieţii sale? Legea îndreaptă asupra omului o iluminare globală sau, mai curând, ca un val uriaş, pătrunde în viaţă, o asaltează prin toate deschiderile sale, se infiltrează prin toate canalele sale, se desfăşoară între toate ţărmurile sale. De la instinctul biologic cel mai brut până la sublimarea spiritua-

listă cea mai rafinată, totul este sesizat de Lege şi impregnat de ea. In felul acesta trebuie înţeles capitolul Sfinţeniei, potrivit Legii lui Moise. Dacă multiplicitatea vieţii este aici sugerată cu atât realism, aceasta se datorează efortului Sfinţeniei, care tinde tocmai la organizarea şi la unificarea ei:
Grăit-a Domnul către Moise zicând: „ Vorbeşte la toată obştea fiilor lui Israel şi spune-le: Fiţi sfinţi, căci Sfânt sunt Eu, Domnul, Dumnezeul vostru! Fiecare să se teamă de tatăl său şi de mama sa, iar Sabaturile mele să le respectaţi, Eu sunt Domnul, Dumnezeul vostru! Nu vă întornaţi către idoli, iar dumnezei turnaţi în metal să nu vă faceţi, Eu sunt Domnul, Dumnezeul vostru!... Când vă veţi secera holdele în ţara voastră, marginea holdei să nu o seceraţi până la capăt, iar ceea ce cade din secera ta să nu aduni; să nu culegi ciorchinii rămaşi pe urmă, după cules, în via ta şi tot aşa să nu aduni poamele căzute pe jos din livada ta. Acestea să le laşi săracului şi străinului. Eu sunt Domnul, Dumnezeul vostru! Să nu furaţi,

să nu minţiţi, şi nimeni să nu-şi înşele aproapele. Să nu juraţi strâmb pe Numele Meu, bizuindu-vă pe minciună, profanând Numele Meu, Eu sunt Domnul! Să nu exploatezi pe aproapele tău, să nu foloseşti violenţa împotriva lui. Plata sim-briaşului tău să nu rămână până a doua zi în mâna ta. Să nu-l blestemi pe cel care este surd, iar în calea orbului să nu pui piedici; teme-te de Dumnezeul tău! Eu sunt Domnul! Să nu faceţi nedreptate la judecată. Să nu-i faci hatâr săracului, fiindcă e sărac, nici favoruri celui puternic: să judeci fără părtinire. Să nu umbli cu zâzanii în poporul tău. Să nu rămâi indiferent când aproapele tău e în primejdie, Eu sunt Domnul! Să nu-l urăşti pe fratele tău în inima ta, şi

nu-i imputa greşeala doar lui. Să nu te răzbuni şi nu 'păstra ranchiună fiilor poporului tău şi să-l iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi, Eu sunt Domnul! Să păziţi legile Mele! Vitele tale, din două soiuri felurite, să nu le laşi să se împerecheze şi ogorul tău să nu-l semeni cu sămânţă de două feluri, iar veşmânt din două feluri de. fire să nu pui pe tine... Să nu mâncaţi nimic cu sânge; să nu umblaţi după ghicit şi după vrăjitori. Să nu rotunjiţi pletele capului vostru[1] *şi să nu-ţi retezi colţurile bărbii. Să nu vă faceţi scrilejituri pe trup, pentru sufletele morţilor, nici să scrieţi pe voi cu împunsături de ac, Eu sunt Domnul! Să nu-ţi pângăreşti fiica, făcând din ea o desfrânată, ca să nu se desfrâneze ţara şi să se umple de destrăbălare. Respectaţi Sabaturile mele şi sfântul Meu lăcaş să-l cinstiţi cu teamă. Eu sunt Domnul! Nu alergaţi la necromanţi, pe la vrăjitori să nu umblaţi, fiindcă ei vă întinează. Eu sunt Domnul, Dumnezeul vostru! înaintea celui cărunt să te scoli, să cinsteşti faţa bătrânului şi să te temi de Domnul, Dumnezeul tău: Eu sunt Domnul! Dacă vreun străin locuieşte cu tine, în ţara ta, să nu-l umileşti. Străinul care s-a aşezat la voi să vă fie ca un băştinaş de-al vostru; să-l iubeşti ca pe tine însuţi, căci şi voi aţi fost străini în ţara Egiptului. Eu sunt Domnul, Dumnezeul vostru! Să nu faceţi nedreptate, pe la judecăţi, fie la măsurat, fie la cântărit, fie la turnat. Eu sunt Domnul, Dumnezeul vostru care v-am scos din ţara Egiptului! Respectaţi deci toate legile Mele şi toate legile Mele să le împliniţi; Eu sunt Domnul!"*

1. Perciunii credincioşilor evrei trebuie să amintească simbolic de porunca de a lăsa în câmp un rest din roadele pământului pentru sărac, văduvă şi orfan.

Cu toate acestea, cum am mai spus-o, imitarea lui Dumnezeu nu este decât o tranziţie la modul veritabil al Legii, care e acela al *participării.* Termenul însuşi de Lege este insuficient pentru a marca plenitudinea cuvântului ebraic *Tora,* care nu a putut fi redus la o Lege decât prin canalul termenului elin *nomos* din Septanta. *Tora,* în ebraică, nu este ordine, ci orientare; nu Lege, ci Cale, drum pe care este posibil un marş, o înaintare în comun. într-adevăr, exigenţele Torei se enunţă arareori la imperativ, ci aproape întotdeauna sub forma gramaticii ebraice numită imperfectul *(im-perfectum:* ceea ce nu este încă încheiat) care aduce mai curând a invitaţie decât a poruncă şi care implică egalitatea participanţilor, într-un domeniu comparabil mai curând cu rugămintea decât cu ascultarea.

Rugăminte: termenul nu este excesiv dacă vrem să reflectăm o clipă la valoarea unei teme prin care, o dată în plus, Tora lui Moise dobândeşte o semnificaţie deosebită, tema Iubirii de Dumnezeu: *Să iubeşti pe Domnul, Dumnezeul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău, din toate puterile tale (Deut.,* 6, 5). *Şi acum, Israele, ce anume cere de la tine Domnul, Dumnezeul tău, dacă nu să te temi de Domnul, Dumnezeul tău, să umbli în toate căile Lui, să-L iubeşti, să slujeşti Domnului, Dumnezeului tău, din toată inima ta şi din tot sufletul tău {Deut.,* 10, 12).

Faptul că Dumnezeu îi iubeşte pe oameni, că le este părinte, protector, patron, au presimţit şi alte genii ale Antichităţii, chiar dacă nu s-au exprimat ca atare. Dar ca oamenii să fie îndemnaţi să-l iubească pe Dumnezeu, iată ce a bulversat structura religioasă a lumii. Totul se petrece ca şi cum Dumnezeu a revelat în Tora exigenţa iubirii, deoarece avea nevoie

să fie iubit. Această căutare a iubirii e cea care dă semnificaţie Alianţei şi care, începând din Sinai, îi conferă tonalitatea sa, în acelaşi timp neliniştită şi exaltantă. De la Adam şi până la Noe, de la Noe la Patriarhi, de la Patriarhi până la Sinai, Dumnezeu este în căutarea neostenită a oamenilor.
Acum, în Sinai, în sfârşit, El i-a găsit. Nostalgia lui Dumnezeu este satisfăcută. Dumnezeu are un proiect pe care vrea să-1 realizeze cu participarea oamenilor. El îi cheamă pe oameni la cooperare. Tora nu este altceva decât enunţarea eforturilor necesare pentru o aventură comună, intreprinsă de Dumnezeu şi de oameni pe pământ. Ea este carta Regatului lui Dumnezeu pe pământ. *îmi veţi fi Mie, un Regat de preoţi şi un popor de sfinţi, căci al Meu e tot pământul (Ex.,* 19, 5, 6).
Un regat de preoţi! Acesta este cuvântul-cheie al Torei. Până acum oamenii s-au înşelat cu privire la lume: ei au crezut că ea le aparţine. Or, lumea este a Domnului! Ei au trăit în iluzia că sunt proprietarii domeniilor lor. Or, domeniile sunt ale lui Dumnezeu! Ei au crezut, cel puţin, că regatul uman este o autoritate sacră. Or, doar Dumnezeu este autoritatea, el singur e Rege![1] Eroarea a fost recunoscută în Egipt. Iluzia s-a sfârşit; puterea umană s-a prăbuşit acolo. Este vorba acum să se tragă şi concluziile ultime ale Exodului şi să se ia în consideraţie cu seriozitate pe cea mai patetică, dintre ele; reconstruirea lumii pe baza noilor date enunţate de Tora: *Pământul este al Meu! Voi sunteţi arendaşii Mei şi oaspeţii Mei vremelnici! Eu sunt Rege!*
1. Evreii nu au recunoscut mai întâi decât un singur rege: pe Dumnezeu. Târziu, în urma unor necesităţi stringente, sociale şi de apărare şi a unor dezbateri aprinse, au hotărât instituirea monarhiei.

Cu toate acestea, ceea ce pretinde Tora nu e ca lumea să se aneantizeze înaintea lui Dumnezeu, ci ca ea să se transforme pentru a-1 primi; nu ca ea să renunţe la vocaţia sa fizică, ci ca ea să se deschidă metafizicii. Drumul trasat de Tora nu duce de la o Cetate a oamenilor la o Cetate a lui Dumnezeu[1], ci, doar în limitele vieţii, să meargă de la izolarea de Dumnezeu şi de oameni la participarea lor în sânul unei Cetăţi comune.
Capitolele mari ale Torei sunt consacrate acestui program. La o lectură superficială, ele au un gust utopic. Dar dacă într-adevăr există indivizi care dovedesc că „existenţa sfântă", din capitolul 19 al Levi-ticului, este posibilă, de ce oare nu ar fi capabilă o societate să experimenteze „existenţa sfântă", colectivă, propusă de Tora? De altfel, oricum ar fi, există în aceste capitole un inepuizabil sens al realului. Nu „societatea" este condamnată, în maniera asceţilor sau a lui Rousseau, ci instituţiile sunt cele amendate, corectate, reglementate. Tora nu critică concepte, ci oameni, pe care ea propune să fie puşi în imposibilitatea de a dăuna, să-i ajute pe oameni, în limbajul Torei, *să se răscumpere.* S-ar mai putea spune, rămânând fidel limbajului Torei *(Deut.,* 10, \6*;Lev.,* 26,41), că se propune *circumcizia inimilor;* inimi avare de ţărani; inimi lacome de stăpâni; inimi crude de vânători; inimi de creditori; şi inimile împietrite ale aproapelui. Dar transformarea inimilor nu e suficientă. Tora mai propune *circumcizia instituţiilor:* cultul este îmbunătăţit prin centralizarea sacrificiilor într-un singur loc; sacerdoţiul, prin levitism; regalitatea, prin mesianism.

J

1. Evidentă aluzie la lucrarea Sf. Augustin, *De civitate dei.*

în sfârşit, Tora enunţă *circumcizia timpului.* Dacă timpul ar fi într-adevăr lăsat să se desfăşoare în avansarea lui autonomă, creşterea puterii unora şi declinul altora ar fi, ca şi timpul însuşi, ireversibile, iremediabile. Economia ciclurilor sabatice şi jubiliare permite reînceputurile şi compensaţiile: *izbăvirile,* căci unul şi acelaşi cuvânt ebraic - *gheula* -acoperă,

în capitolul 25 din Levitic, noţiunile de răscumpărare, eliberare şi restituire:
Domnul a grăit către Moise pe muntele Sinai: „ Vorbeşte către fiii lui Israel şi spune-le: Când veţi intra în ţara pe care Eu vă voi da, pământul va celebra Sabatul[1] Domnului. Şase ani să semeni ogorul tău şi şase ani să-ţi lucrezi via şi să-i aduni roadele. Dar al şaptelea an: Sabat, odihnă pentru pământ, un Sabat în cinstea Domnului. Câmpul tău să nu-l însămânţezi, via ta să n-o lucrezi. Ceea ce va rămâne după seceriş, să nu seceri şi strugurii din via ta, pe care nu i-ai tăiat, să nu-i culegi, ci pământul să aibă un an de tihnă desăvârşită. Şi ceea ce va creşte de Sabatul pământului să vă fie vouă hrană, ţie şi robului tău şi roabei tale, simbriaşului tău şi străinului care locuieşte la tine; şi vitelor şi fiarelor de pe pământul tău, toată roadă va fi spre hrană. Apoi vei socoti şapte ani sabatici, de şapte ori câte şapte ani, în aşa.fel încât perioada acestor şapte ani sabatici să facă patruzeci şi nouă de ani. în ziua a zecea a celei de-a şaptea luni să sufli din şofar, în zi de Kipur să suflaţi din şofar în toată ţara voastră. Şi să sanctificaţi acest an al cincizecilea. Să proclamaţi în toată
1. în traducerile curente „Sabatul" este înlocuit cu „zi de odihnă". Am repus în text Sabatul în drepturile sale, aşa cum figurează în original şi în textul lui Neher. Acelaşi lucru pentru *şofar* („trâmbiţă", de fapt corn de berbec).

ţara libertatea pentru toţi cei ce o locuiesc. Acest an va fi pentru voi Jubileul: fiecare se va întoarce la proprietatea sa; fiecare va reveni la familia sa. Acest an al cincizecilea va fi pentru voi Jubileul: nu veţi semăna, nu veţi secera ce creşte de la sine, nici strugurii sălbatici din via netăiată să nu-i strângeţi, căci e Jubileul: iar el va fi sfânt pentru voi. Chiar din câmp îi veţi mânca roadele. în acest an al Jubileului va reveni fiecare la bunurile sale. Iar când faceţi o vânzare sau o cumpărătură de la aproapele vostru, să nu vă păgubiţi unii pe alţii. Să faci socoteala anilor de la cel din urmă Jubileu; numai aşa să cumperi de la aproapele tău, iar el după numărul anilor de seceriş să-ţi vândă pământul. Dacă numărul anilor e mai mare, să faci şi preţul ţarinei mai mare, iar dacă numărul este mai mic, să faci şi tu preţul mai mic, fiindcă el îţi vinde ţie un număr de secerişuri. Nimeni dintre voi să nu-l păgubească pe aproapele său. Teme-te de Domnul, Dumnezeul tău, căci Eu sunt Domnul, Dumnezeul vostru! îndepliniţi legiuirile mele, păziţi orânduielile mele. Atunci veţi locui în ţară în pace... Dar pământul să nu fie înstrăinat pe vecie, căci pământul este al Meu! Cât despre voi, faţă de Mine, sunteţi străini şipetrecători vremelnici. De aceea, în tot locul stăpânirii voastre, să îngăduiţi răscumpărarea pământului. Dacă fratele tău, care e cu tine, va sărăci şi va vinde ceva din moştenirea sa, atunci cel ce-i este rudă mai apropiată să vină şi să răscumpere ceea ce fratele său a vândut. Iar dacă cineva nu va avea nici un răscumpărător rudă de aproape, dar îi dă mâna şi găseşte de ajuns pentru răscumpărare, atunci să socotească anii de când s-a făcut vânzarea, iar rămăşiţa de preţ s-o întoarcă cumpărătorului şi ast-

fel să ajungă din nou stăpân pe ţarina sa. Iar dacă nu va găsi de ajuns ca să dea înapoi, atunci ţarina vândută să rămână în mâna cumpărătorului, până la anul Jubileu. Iar în anul Jubileului ţarina se va libera şi cel ce o vânduse va ajunge iar stăpân pe moşia sa...
Dacă fratele tău va scăpata şi nu va mai avea cu ce să trăiască, tu să-l sprijini ca pe străinul de lângă tine! Să nu iei de la el camătă, nici spor, ci teme-te de Dumnezeu, ca să trăiască şi fratele tău pe lângă tine. Banii tăi să nu-i împrumuţi cu dobândă, nici bucatele să nu i le dai ca să le iei înapoi cu spor. Eu sunt Domnul, Dumnezeul vostru care v-am scos din ţara Egiptului pentru ca să vă dau Canaanul şi ca să fiu Dumnezeul vostru!... (Lev., cap. 25).
La fiecare şapte ani vei practica semita. Iată sensul acestei semita: oricine va fi împrumutat pe aproapele său să-i ierte datoria. Să nu o ceri înapoi aproapelui tău şi fratelui tău, prin constrângere, căci a fost proclamată semita de către Domnul...
Păzeşte-te ca să se strecoare în inima ta vreun gând mincinos şi să zici: „Anul al şaptelea, anul de semita se apropie" şi ca nu cumva ochiul tău să fie răuvoitor faţă de fratele tău cel sărman şi să nu-i dai nimic, şi el să strige către Domnul şi ca să porţi în inimă regretul

(Deut., 15, 1-2,9-10).
Moise ştia prea bine că acest proiect va cere multă răbdare şi voinţă: el se temea de tentaţiile pământului, ale puterii, ale orgoliului. Cu toate acestea, ca pentru a ne întări în ideea că realizarea acestuia este posibilă, tabăra lui Israel s-a organizat în deşert, la poalele Sinaiului, la scara unei mici cetăţi a lui Dumnezeu. în Cortul adunării, Dumnezeu sălăşluieşte printre aliaţii săi care nu au şef direct decât pe

El. Organizarea taberei este descrisă în mod amănunţit; nu prefigurează ea Teopola[1], unde poporul îşi face ucenicia?
Atunci răsare un obstacol neprevăzut. Chiar mult timp înainte ca Pământul să fi atins culmea seducţiei, Cetatea lui Dumnezeu este zdruncinată şi ameninţată cu dispariţia în criza dramatică a deşertului.
M. Chagall *Singurătate* (detaliu)
Teopola, termen calchiat după metropola, oraş mare, de obicei capitală, aici capitală a dumnezeirii însăşi.

DEŞERTUL SAU ALIANŢA
„Moise şi deşertul" o dată spuse se demonetizează tot atât de repede ca şi „Moise şi Egiptul". Pentru a preciza cât mai riguros tema, pentru a-i degaja conţinutul veritabil, următoarea constatare simplă va fi utilă: nu există *un* deşert în viaţa lui Moise, au existat două. Din punct de vedere geografic este vorba de aceeaşi peninsulă, a cărei coloană vertebrală este alcătuită de masivul Sinai, mărginit de cele două braţe ale Mării Roşii. Dar în aceste stepe aride, cu oaze rare şi cu peisaje arse de soare, Moise a trăit două experienţe esenţialmente diferite. Una, între uciderea egipteanului şi întoarcerea în Egipt, cealaltă, mai târziu, după Exod, atunci când îi conducea pe israeliţi spre ţara Canaanului. Cele două perioade au avut aproximativ aceeaşi durată: circa patruzeci de ani fiecare; iar divergenţa radicală a celor două experienţe este subliniată de această similitudine a timpului şi a spaţiului. Toate condiţiile par realizate pentru ca într-un acelaşi loc, la numai câteva luni distanţă, acelaşi om să trăiască, în acelaşi răstimp, aceeaşi existenţă. Şi totuşi aceste lucruri comune dispar, în faţa particularităţilor ireductibile ale celor două existenţe, fiecare din ele, fără a tăgădui deşertul, dar dându-i un alt sens. îndată după uciderea egipteanului, deşertul se deschide în faţa singurătăţii lui Moise. într-o oază

din Midian, Moise întâlneşte un om de bine şi de încredere, căsătorindu-se cu fiica sa, care îi va da doi copii. Dar toate acestea se estompează rapid. La întoarcerea sa în Egipt, Moise, pe spinarea măgarului stă din nou singur. Singurătate voluntară şi căutată. Căci dacă Moise a fugit din Egipt, aceasta s-a petrecut nu doar fiindcă era urmărit, iar deşertul nu i se deschide pur şi simplu ca un refugiu, ca un adăpost pentru un proscris. Deşertul primeşte un om hăituit, hăituit de Egiptul a cărui injustiţie trezeşte dintr-o dată conştiinţa sa; trădat de fraţii săi, a căror apatie îl exasperează şi ale căror delaţiuni îl ameninţă. Abandonând Egiptul, Moise se rupe de această civilizaţie. El caută să scape de anturajul care face din om un mecanism, ce funcţiona pe atunci în Egipt cu o precizie atât de indiferentă. îl chema deşertul, loc de solitudine, de tăcere, de uitare, spaţiu sacru, rezervă naturală, unde fructele sunt sfrijite, dar satisfac foamea, izvoarele rare, dar potolesc setea. Pe măsură ce Moise îşi duce tot mai departe turmele în deşert, calmul se instalează în conştiinţa sa şocată. Curând, iată-1 într-un fel de asceză, de renunţare, de privaţiune, într-o solitudine satisfăcută.
Jean Steinmann a arătat că aceasta este o situaţie propice marilor deschideri către Spirit *(Saint Jean-Baptiste et la spiritualite du desert).* în deşert, rătăcindu-se, sihastrul pregăteşte secerişuri interioare: izolându-se - întâlniri. Moise, în deşert, îşi află germenele vocaţiei. Din clipa în care tufişul devine arzător totul se luminează: deşertul şi-a îndeplinit misiunea până la

capăt. Dintr-un om, el a făcut Chematul; dintr-un solilocviu pastoral, un dialog mistic. Fără îndoială, Moise îşi exprimă surpriza, nepregătirea, neliniştile sale. Ce contează! Deşertul 1-a transfigurat pe acest om, în care îşi făcuse sălaşul
111
vidul şi tăcerea. El 1-a copleşit cu plenitudinea spirituală, cu rugăciunea şi cuvântul. In fiinţa sa, universul oamenilor 1-a trădat; dar deşertul a depus acolo lumea Spiritului. Aici se încheie influenţa deşertului. Dumnezeu îl retrimite pe Moise în universul oamenilor, în afara deşertului. Acesta a dat naştere, în limitele sale spaţiale şi temporale, unei aventuri mistice, şi acesta a fost sensul lui în anii îndelungaţi, când Moise a străbătut deşertul singur: lent, surd, profund, acesta 1-a ghidat către Apel, către Faţă-către-Faţă.
Dar îndată după Exod, vreme îndelungată, când Moise brăzdează din nou acelaşi deşert; acesta îşi schimbă sensul. El adăposteşte acum o masă impresionantă de oameni, un popor, al cărui conducător e Moise şi pe care el vrea să-1 organizeze, potrivit unei constituţii, pentru a reglementa viaţa politică, socială, religioasă şi economică.
El dorea să formeze din acest popor, încă nomad, nişte adevăraţi citadini într-o cetate cu magistraţii săi, cu preoţi, meşteşugari, tăietori de lemne, sacagii, cu triburile sale în jurul Arcei Sfinte şi a Templului portativ. Dar cetatea lui Israel nu se edifică fără conflicte. într-o gestaţie penibilă, societatea se interoghează neîncetat asupra componentelor sale, asupra fundamentelor sale, chiar şi asupra principiilor existenţei sale. Mai întâi este problema conducătorului, ridicată neîncetat; împotriva lui, atunci când el e prea modest sau prea autoritar, poporul se revoltă; îl înlocuieşte atunci când zăboveşte prea mult în rugăciuni. într-o succesiune dezordonată se manifestă veleităţi de autocraţie, de oligarhie, de democraţie, de anarhie. Urmează sensul expediţiei, care e pus în cauză: alternează inacţiunea cu graba; poporul ba face cale-ntoarsă, ba se avântă, încăpăţânat, către o zonă unde îl pândeşte înfrângerea. între
112
cele două situaţii, toate nuanţele unei existenţe în marş: războaie, revolte, masacre, ieşiri exaltate. Moise e prins în vârtejul acestei existenţe. Mai multă solitudine în acest deşert, dar o istovitoare misiune socială, o activitate de fiecare minut, o prezenţă perpetuă pe lângă o mulţime în fierbere. Aici se dezvăluie un cu totul alt deşert, a cărui funcţie este radical diferită de aceea a deşertului pe care, suind până la Ioan Botezătorul, Jean Steinmann îl leagă de Moise.
Pulsaţiile unei vieţi istorice sunt înscrise aici, o jumătate de veac de devenire colectivă, cu nevoile sale, psihozele sale, evoluţiile sale, transformările sale, realizările şi eşecurile sale. Deşert, nu al spiritualităţii interioare, ci proiectarea spre exterior a unei istorii concrete şi plină de miez.
Imagini contradictorii, dar nu exclusive, ale aceluiaşi deşert. Dimpotrivă, tocmai prin alăturarea lor ni se prezintă „deşertul" lui Moise în veritabila sa esenţă. Căci acest deşert este locul paradoxal al unei aventuri unice: Alianţa, căreia Dumnezeu şi omul, asociaţi, îi conferă un caracter indisolubil dublu, în acelaşi timp spiritual şi trupesc, mistic şi istoric.
Mistica deşertului nu este de fapt rezervată doar lui Moise, în singurătate. întregul popor, în amalgamul său social şi psihologic, este obiectul unei extraordinare experienţe mistice. în proiectul iniţial, deşertul nu trebuia să fie un itinerar, ci locul unei clipe mistice. Dumnezeu îi spusese lui Moise: „Mă veţi sluji aici!", în deşert. Iar Moise i-o repetase Faraonului: „Trei zile de mers prin deşert, pentru a-1 sluji pe Dumnezeu!" Dumnezeu şi Moise erau grăbiţi să se revadă, să se audă din nou, să facă să participe tot poporul la dialogul lor, la a lor Faţă-către-Faţă. „Slujirea în deşert" într-adevăr se realizează. Scara lărgită, amploarea a devenit necesară prin multitu-
113
dinea participanţilor, o întâlnire mistică, întru totul asemănătoare aceleia cu tufişul arzător. Cadrul este acelaşi - deşertul Sinai - dar în locul unui tufiş, arde un întreg munte; în locul unui

singur om vocea e auzită de o întreagă mulţime. Centrul de gravitate al aventurii deşertului se află în această clipă superbă când Dumnezeu şi oamenii s-au întâlnit. Tot restul era accesoriu. Deşertul trebuia străbătut repede. Planul prevedea o călătorie de unsprezece zile, exact timpul necesar pentru a atinge neîntârziat scopul marşului: pământul cultivat al Canaanului. Pământul cultivat al Egiptului fusese părăsit, pentru a se ajunge cât mai repede posibil la un altul. între cele două, deşertul nu era inevitabil, iar textul biblic sugerează că drumul ar fi putut fi străbătut de-a lungul coastei, evitând deşertul. Dar trebuia parcurs deşertul ca să se poată realiza întâlnirea dintre Dumnezeu şi oameni, în Sinai. Clipă solemnă, iradiind întreaga călătorie cu o lumină spirituală. S-au hrănit cu mană care, zilnic, cădea din cer. Coloana de foc şi de nori fixează etapele itinerarului şi trasează totodată frontierele rezervei deşertice în care poporul este chemat să trăiască timp de câteva zile. Dumnezeu sălăşluieşte în mijlocul poporului: Arca Sfântă este locul de întâlnire mistică şi centrul acestei comunităţi de sihastri şi de profeţi care se numără cu miile.
Sihastrii? Termenul este echivoc. Trebuie precizat că sihăstria mistică din Sinai nu tăia legăturile dintre Israel şi lume, ci le lumina cu o lumină deosebită, în conformitate cu apelul lansat încă dinainte de revelaţia Decalogului, Regatul lui Dumnezeu se edifica în dimensiuni universale: *căci întreg pământul este al Meu (Ex.,* 19, 5). Şi se vede, într-adevăr, cum popoarele cele mai apropiate, micul univers al Orientului Mijlociu, se grupează în jurul

poporului lui Israel, ca razele în jurul unui centru. Toate aparţin lui Dumnezeu, dar sensul apartenenţei lor nu apare decât prin alegerea centrală a Cetăţii lui Israel. Prin existenţa acestei Cetăţi, în mijlocul tuturor celorlalte, geografia Orientului Mijlociu încetează să se exprime în termeni profani. Se afirmă o teopolitică, înglobând o dată cu Israel, Egiptul, Canaanul, Amalec, Edom, Moab, Ammon, Midian, Filistia şi Fenicia, dintr-o perspectivă morală. Criteriile puterii şi decăderii nu mai sunt forţa fizică sau slăbiciunea, ci virtutea sau corupţia. Se regăseşte aici, la fel de redutabilă şi exigentă ca în carta ce aparţine doar Cetăţii lui Israel, noţiunea de Justiţie Divină, mărită la scara naţiunilor. Şi se poate ghici aici că această vigilenţă a lui Dumnezeu se exercită pornind de la centru: întâlnirea lui Dumnezeu cu un singur popor îi permite să le întâlnească pe toate.
Reversul acestei experienţe mistice este aspectul fizic al deşertului. Totul se petrece ca şi cum poporul evreu ar avea o atitudine total potrivnică unei vocaţii mistice. Stâlpii ce delimitează frontierele taberei sale sunt contestaţi. Poporul voia ba să avanseze, ba să meargă înapoi, să iasă oricum din calea divină şi să ajungă pe drumurile omeneşti, indiferent dacă acestea îl duc la libertate sau îl întorc la sclavie. I s-a oferit pâinea lui Dumnezeu: acest dar, care i-ar fi satisfăcut pe deplin pe sihastrii, părea insuficient şi chiar ofensator unor lihniţi de foame ieşiţi din Egipt. Acestor oameni le era foame şi sete în profunda lor fiinţă fiziologică. Aveau nevoie de pâine, carne, legume, apă proaspătă, de hrană concretă, cu substanţele sale, cu condimentele sale, cu gustul lor. Infrastructura miraculoasă este permanent călcată în picioare, dispreţuită, şi miza morală aşijde-

rea. Popoarele vecine nu sunt judecate de evreii timpului decât după indici imediaţi şi exteriori: fiind puternici, sunt de temut; oricum ar fi, ei sunt sfidaţi; deoarece moravurile lor sunt corupătoare, uneori se asociază cu desfrâul lor. Austera teopolitică se reduce la un complex de panică, de falsă strălucire şi de parodii. Momentul mistic din Sinai, dialogul cu Dumnezeu, este el însuşi caricaturizat; revelaţiei metafizice i se substituie dansul în jurul viţelului de aur.
Semnificaţia autentică a Alianţei constă în aceasta: reversul fizic şi chipul mistic al deşertului nu se exclud. Ele se sudează pentru a alcătui *istoria* unică a deşertului. Dumnezeu nu-i abandonează pe oameni. El nu se retrage indignat, el nu-i extermină dintr-o dată, la mânie. Dezbaterea dintre cer şi pământ rămâne permanentă şi permeabilă. Dumnezeu nu şi-a întocmit

un plan, o dată pentru totdeauna; el nu contează integral pe reuşita aventurii mistice. El primeşte provocarea poporului, investigându-i refuzurile, prevăzându-le uneori, corectează, îmbunătăţeşte, schimbă proiectul, renunţă la apelul mistic şi acceptă să facă jocul la nivelul istoriei. Peste mana încununată de rouă, pentru cei nesătui, revarsă carnea (de potâraichi); laşilor, le trimite războiul; orgolioşilor, înfrângerea. Uneori, e adevărat, se gândeşte să înlăture toată această rezistenţă a oamenilor supuşi cărnii, să extermine întregul popor şi să reia, doar cu Moise, o aventură pur mistică şi miraculoasă. Dar, în definitiv, voinţa *istorică* a lui Dumnezeu e cea care prevalează, şi cu *acest* popor el merge înainte până la capăt, gata să abandoneze pentru el aproape totalitatea proiectului iniţial: patruzeci de ani, cât durează parcursul, în loc de unsprezece zile -

timpul necesar morţii unei generaţii şi al naşterii uneia noi. Moarte şi naştere deloc miraculoasă: generaţia Exodului nu moare într-o singură zi, iar cea a cuceritorilor Canaanului nu răsare dintr-o dată, de la o zi la alta. „Miracolul" unei morţi colective, subite şi a ridicării altei colectivităţi ar fi putut să se producă. Dar şi aici, Dumnezeu asigură continuitatea şi contemporaneitatea istorică a oamenilor vechi care îmbătrânesc şi a celor noi care se dezvoltă. Morţii deşertului nu se evaporă în faţa celor vii: ei sunt cei care îi conduc pe aceştia, lungi perioade, variabile dar reale, până la frontierele Făgăduinţei.
Dintre toţi morţii deşertului, Moise este acela care îi conduce pe cei vii, mai mult în timp şi mai departe în spaţiu. Putem presupune importanţa rolului său în acest deşert în care se făureşte Alianţa. Dumnezeu îi ia pe oameni în serios, aşa cum sunt însă ei, cu imperfecţiunile lor, cu eşecurile, cu contradicţiile, cu rupturile şi cu morţii lor. în felul acesta, istoria umanităţii are un sens. Seriozităţii lui Dumnezeu nu-i corespunde decât aceea a lui Moise; iar istoria deşertului dobândeşte semnificaţia pe care i-au dat-o atât unul cât şi celălalt.
Ocupând o poziţie intermediară, între Dumnezeu şi oameni, Moise este liber în opţiunile sale. Or, în clipele critice, el optează, împreună cu Dumnezeu, pentru păstrarea Alianţei. Nu numai fiindcă iubeşte acest popor evreu, căruia i s-a ataşat. Există, desigur, în psihologia lui Moise ceva din „bunul păstor", artistul mândru de opera sa, pe care o protejează şi o apără, chiar şi atunci când ea se urâţeşte. Dar acest instinct „matern" se toceşte şi Dumnezeu e obligat să-1 revitalizeze: *Oare eu sunt cel ce-a zămislit tot poporul acesta, oare eu sunt cel ce l-a zămislit, pen-*

tru ca tu să-mi zici: - Ia-l la sânul tău aşa cum îl ia doica pe sugar? {Num., 11, 12).
Există de asemeni la el o intuiţie a valorii pedagogice a deşertului, a lecţiei pe care o reprezintă acest eveniment-model: *Adu-ţi aminte de toată calea pe care Domnul, Dumnezeul tău, te-a purtat prin pustie patruzeci de ani, ca să te chinuie şi să te încerce şi pentru ca ascunzişurile inimii tale să se cunoască: păzi-vei tu poruncile Sale, sau nu? Te-a chinuit, te-a înfometat şi te-a hrănit cu mana pe care părinţii tăi nu au cunoscut-o, ca să-ţi arate că nu numai cu pâine va trăi omul, ci că omul va trăi cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu. Iată că în patruzeci de ani hainele de pe tine nu s-au ros, picioarele nu ţi s-au umflat. Şi vei cunoaşte cu inima ta că aşa cum omul îl ceartă pe fiul său, tot astfel Domnul, Dumnezeul tău, te ceartă pe tine {Deut,* 8, 2-5). Dar dincolo de această înţelegere sentimentală şi educativă a deşertului, există la Moise o acceptare iraţională a unui risc. Dialogul care se înfiripă aici e indestructibil. *Astăzi, tu discuţi în dragoste cu Dumnezeu, iar Dumnezeu discută în dragoste cu tine, astăzi (Deut.,* 26, 17-18). Evenimentul deşertului nu se înscrie în timp ca o amintire mişcătoare dar revolută, nici ca o referinţă catehetică, ci ca mariajul în viaţa soţilor. El este grav, decisiv, profetic. Drumul urmat de popor, străbătând deşertul, duce mai departe. Ţara Canaanu-lui nu e doar obiectivul *acestui* deşert, ci acela al tuturor deserturilor unei istorii a cărei orientare a început aici, *pentru vecie.*
Pentru vecie! Laitmotiv al Pentateuhului, semn al perenităţii Legii şi a Alianţei, acest termen

are în limba ebraică un sens în acelaşi timp spaţial şi temporal. El inserează Legea şi Alianţa în toate locurile
118

şi în toate timpurile, iar exegeza ei cea mai literală este dată de Moise însuşi: *Dar acest legământ şi acest jurământ nu le închei numai cu voi, ci cu cei ce se află stând cu noi astăzi înaintea Domnului, Dumnezeului nostru şi cu cei care nu sunt cu noi aici {Deut.,* 13-14). Şi, într-adevăr, prin porţile timpului şi ale spaţiului descrie Moise sensul *profetic* al deşertului, în câteva capitole-cheie ale Pentateuhului *(Lev.,* 26. *Deut.,* 28, 29, 30 şi 32), prea lungi pentru a le reproduce aici, dar fără acceptarea cărora lectura Pentateuhului ar rămâne în veci mutilată. Dimensiunile sunt acum universale: noile împrăştieri vor fi *de la o extremitate a pământului la alta (Deut.,* 28, 64); noile întoarceri se vor realiza pornind de la *toate popoarele (ib.,* 30, 3). Teopolitica nu avea în vedere, în primul deşert, decât popoarele Orientului Mijlociu. Acum, toate popoarele, aflate între cer şi pământ *(ib.,* 33, I, 43), cele care erau acolo şi cele care nu erau acolo, în prezenţa lui Moise, sunt integrate istoriei.
Iar în centrul acestui univers istoric, *un* popor *(ib.,* 32,43), anume acela care se afla în centrul aventurii deşertului: poporul evreu, a cărui uimitoare perenitate este anunţată în aceste capitole cu un realism, căruia secolele s-au însărcinat să-i intensifice misterul:
Dacă veţi umbla după rânduielile Mele şi veţi păzi poruncile Mele şi le veţi împlini... atunci, Eu voi merge în mijlocul vostru, Eu voi fi Dumnezeul vostru iar voi veţi fi poporul Meu... Iar dacă voi nu veţi asculta de Mine şi nu veţi îndeplini toate aceste porunci, dacă veţi dispreţul legiuirile Mele şi veţi strica Alianţa Mea... atunci Eu vă voi împrăştia printre neamuri, voi aduce - asupra voastră — sabie
119
răzbunătoare; pământul vostru va fi pustiu, cetăţile voastre vor fi distruse. Atunci pământul se va bucura de Sabaturile sale, de-a lungul pustiirii sale, când voi veţi fi pe pământul vrăjmaşilor voştri; atunci pământul se va odihni şi se va bucura de Sabaturile sale... Iar celor rămaşi dintre voi, pe pământul vrăjmaşilor voştri, le voi vârî spaima în inimă; până şi freamătul frunzei mişcătoare îi va pune pe fugă, şi vor fugi ca de sabie şi vor cădea când nimeni nu-i va fugări... veţi pieri printre neamuri; pământul vrăjmaşilor voştri vă va devora... Doar dacă inima lor cea netăiată împrejur se va ruşina şi se va căi pentru păcatele lor. Atunci aduce-mi-voi aminte de Alianţa Mea cu lacob, de Alianţa mea cu Isaac şi de Alianţa mea cu Abraham. îmi voi aduce aminte şi de pământul făgăduinţei. Mai mult: atunci când ei vor fi pe pământul vrăjmaşilor lor, nu-i voi dispreţul; nu-i voi repudia încât să-i stârpesc şi să stric Alianţa Mea cu ei, căci eu voi rămâne Domnul, Dumnezeul lor. îmi voi aduce aminte de Alianţa dintâi, când, sub ochii neamurilor, i-am scos din ţara Egiptului, ca să fiu Dumnezeul lor. Eu sunt Domnul! (Lev., 26).
Expus privirilor tuturor neamurilor, poporul evreu ştie că, în realitate, el este văzut şi de către Dumnezeu. Dar şi invers, înrădăcinând Alianţa chiar în fundamentele istoriei, Moise a gravat vocaţia universală a poporului evreu în memoria lui Dumnezeu.
120
VOCAŢIA IUDAICĂ
Nu s-a mai ridicat în Israel un profet ca Moise, pe care Dumnezeu să-1 fi ales cu dragoste, Faţă către Faţă. *Deuteronom,* concluzie.
Moise a fost iniţiat în Tora începând din Sinai. El a transmis-o lui Iosua; Iosua, Bătrânilor. Bătrânii, profeţilor; profeţii oamenilor Marii Sinagogi.
Talmud, Mişna Avot, începutul.
Ascultă Israele, Domnul,
Dumnezeul nostru, Domnul este
Unul. Să iubeşti pe Domnul, Dumnezeul
tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău,

din toată puterea ta. Aceste cuvinte
pe care Eu le rostesc astăzi vor fi în
inima ta, iar tu le vei transmite
copiilor tăi, le vei vorbi,
şezând în casa ta, mergând pe drum,
la culcare, la trezire, le vei lega
ca un semn pe mâna ta şi ele vor fi pe
frunte[1], între ochii tăi, tu le vei înscrie
1. Este vorba de *tfdin* (filactere). Două cutiuțe din piele, cuprinzând patru pasaje biblice pe care bărbaţii, de la vârsta de 13 ani, le poartă la braţul stâng şi pe frunte în cursul slujbei de dimineață, în zilele lucrătoare.

pe stâlpii casei tale şi pe porfi[1]...
Pentru ca să vă amintiţi
şi ca să respectaţi toate poruncile
Mele şi să fiţi Dumnezeului
vostru, sfinţi! Eu sunt
Domnul, Dumnezeul vostru,
care v-a scos din ţara
Egiptului pentru ca să fiu
Dumnezeul vostru. Eu sunt
Domnul, Dumnezeul vostru!... ,
Pentru vecie acest cuvânt să rămână pentru noi
Adevărat şi Statornic
Stabil şi Etern
Echitabil şi Fidel
Cald şi Iubit
Dorit şi Armonios
Temut şi Maiestuos
Desăvârşit şi Transmis
Bun şi Frumos.
în veci
Pentru lumea lumilor
Pentru părinţii noştri
Şi pentru noi
şi pentru copiii noştri
şi pentru urmaşii noştri
şi pentru toţi urmaşii
seminţiei lui Israel
slujitorii Tăi.
Pentru primele şi pentru ultimele cuvinte bune şi durabile:
ADEVĂR, CREDINŢĂ, LEGE, în veci irevocabile.
1. Pe tocul uşii, al porţilor se aplică *mezuza*, un sul de pergament cuprinzând versete din *Biblie* şi *Şema,* crezul iudaic fundamental.

Reşedinţa Ta este în adâncurile universului Dreptatea şi Bunătatea Ta ajung în toate ungherele pământului.
Tu ne-ai salvat din Egipt, Domnul, Dumnezeul nostru.
Din casa robiei, Tu ne-ai eliberat... Rege, Dumnezeu viu, ETERN, SUPREM,
SLĂVIT, MĂREŢ, TEMUT care umileşti pe orgolioşi care îi ridici pe cei umiliţi care
eliberezi pe cei captivi care răscumperi pe cei umili care îi ajuţi pe cei săraci
Şi care răspunde poporului Său la ora când acesta strigă către El.

Laude Dumnezeului suprem binecuvântat e El, binecuvântat să fie El.
Moise şi fiii lui Israel îţi răspund printr-o cântare
în bucuria supremă.
Liturghie zilnică a Sinagogii. Dezvoltări din *Deuteronom,* 6, 4-9 şi din *Exod,* 15.
Cred cu o credinţă desăvârşită că profeţia lui Moise, maestrul nostru a fost adevărată şi că el este părintele profeţilor care l-au precedat şi care l-au urmat. Cred cu o credinţă desăvârşită că Tora ce se află acum în mâinile noastre este aceeaşi care i-a fost dată lui Moise,

maestrul nostru.
Cred cu o credinţă desăvârşită
că această Tora nu va fi
modificată şi că nici o altă
Tora nu va fi revelată de
Creator, binecuvântat fie
El.
Principiile 7, 8. 9 ale Crezului evreiesc stabilite de Maimonide (1135-1204).
Iubitul meu este cu mine şi eu sunt cu el, păstorul printre trandafiri. Această invocare din Cântarea Cântărilor i-o adresează Israel lui Moise care, precum păstorul veşnic fidel îşi însoţeşte poporul printre trandafiri şi printre spini.
Zohar, exegeza mistică la Exod, 3,1.
Vino încoace şi spune care e numele Tău?
Numele meu?
Deşi nu e numele meu patronimic, eu mă numesc evreu, cuvânt care înseamnă cel ce proslăveşte, celebrează permanent Fiinţa, Unicul, Eternul. - Vârsta ta? - Vârsta mea? Două mii de ani mai mult decât Isus Cristos.
Profesia ta?
Las deoparte tristele profesii care mi-au fost desemnate. Profesia mea tradiţională este aceasta: eu garantez sfânta imprescriptibilitate a numelui Legii, şi eu sunt păstrătorul viu al nobleţii antice şi al legitimităţii ataşate prin dreptul

divin al Numelui, al Numelui
propriu al poporului.
Josef Salvador (1796-1873). *Legea lui Moise.*
Pentru toate timpurile, ultimele versete din Pentateuh pun în gardă împotriva arogantei întreprinderi simultane de a-l înstrăina pe Moise de mesajul său şi pe Israel de vocaţia sa.
Samson Raphael Hirsch (1808-1888), *Comentarii la Pentateuh,* concluzie.
în fiecare generaţie a poporului evreu există o
apariţie a lui Moise.
AhadHaam (1856-1927), *Moise.*
împletiţi etern şi indeşirabil împletiţi, Moise şi poporul evreu merg împreună, străbătând istoria. Textele prezentate nu sunt impresionante doar prin continuitatea lor, de-a lungul timpului, ci şi prin diversitatea inspiraţiei lor. Legea Scrisă şi Legea Orală, liturghia, teologia dogmatică, sensibilitatea mistică, gândirea contemporană laică, religioasă sau sionistă se acordă într-o mărturie elocventă.
Totuşi acestea nu sunt decât nişte spicuiri, în vreme ce recolta e sub picioarele noastre. Ne-am străduit să urmărim până în germene coacerea care ne-a îngăduit să culegem doar câţiva snopi. Neputând ambiţiona să-i descriem pe toţi, îi sugerăm pe cei mai semnificativi: cei care prin rădăcinile lor ne conduc chiar în inima operei lui Moise, la evenimentul pascal al Exodului, la Revelaţia Legii şi la Alianţa din deşert. Desfăşurarea lor, de-a lungul epocilor, demonstrează misiunea umană, fidelitatea cosmică şi solitudinea mesianică a poporului evreu.

125

EXODUL SAU MISIUNEA UMANĂ

O nuanţă fină a limbii franceze deosebeşte Pastile creştinilor de Pastele evreiesc[1]. Pentru lingvist, diferenţa este minimă, deoarece ea este de origine recentă; încă în Evul Mediu, cei doi termeni se confundau şi, oricum, ei derivau dintr-o rădăcină comună. Prin cuvântul grec, *pascha,* Pastile şi Pastele sunt transpunerea fonetică a ebraicului *pesah* care desemnează, în Tora lui Moise, noaptea Exodului şi solemnitatea care comemorează evenimentul perpetuu, an de an. Cu toate acestea, teologul nu ar putea să accepte faptul că doar capriciul ar fi putut juca un rol în diferenţierea termenilor. El vede aici mai curând efectul unei realităţi profunde şi semnul unei situaţii spirituale. Acest plural şi acest singular reflectă un adevăr istoric semnificativ.

într-adevăr, spiritualitatea creştină şi spiritualitatea evreiască sunt, la rădăcina lor, ambele, pascale. Ele sunt astfel şi prin seva lor căci, încă de la rădăcină, irigă organismele lor spirituale şi creează florile lor şi fructele lor. Sevă pascală, a cărei savoare a pătruns, prin prezenţa iudeo-creştină, în ansamblul civilizaţiei occidentale. Şi s-ar putea demonstra, până la un punct, că valorile de care Occidentul e cel mai ataşat - libertatea, mântuirea, învierea - sunt valori

1. în original: *Ies Pâques chretiennes et la Pâquejuive.*

126

pascale. Dar dacă evenimentul de bază al spiritualităţii pascale iudeo-creştine este în mod incontestabil noaptea Exodului, creştinismul, transfigurând acest eveniment în altul, a pluralizat Pastile, în vreme ce iudaismul a menţinut evenimentul în conţinutul său singular. Deciziile Conciliului de la Niceea sunt, în această privinţă, simptomatice. Biserica creştină şi-a propus atunci să-şi mascheze definitiv esenţa proprie şi ruptura sa deliberată cu iudaismul, tocmai prin decalarea datei Paştelui. Numele sărbătorii rămâne, dar sărbătoarea însăşi nu mai este legată de luna plină de primăvară, care a asistat altădată la ieşirea lui Israel din Egipt, ci de duminica învierii lui Isus, duminică, ea însăşi în dimensiunea timpului sacru, substituindu-i-se Sabatului. Toată economia biblică este astfel modificată: semnificaţiei pascale primare i se adaugă o alta, care o înglobează şi o integrează, ca o notă izolată dintr-un acord polifon. Perpetua dezbatere dintre creştinism şi iudaism se prezintă astfel: mesajul creştin se anunţă prin clopotele de Paşti; iudaismul menţine, în dominantă absolută, vibraţia primară a Paştelui. Pastele lui Moise, de care iudaismul s-a ataşat cu o fidelitate esenţială, nu s-a afirmat totuşi fără eforturi. într-un studiu excelent *(Quandje suiş sorti de l 'Egypte, Notes sur la Pâque juive, Evidences,* marş, 1956), David Jassine arată că, înainte chiar de creştinism, evreii au cedat tentaţiei de a *alegoriza* lecţia moisiană a Paştelui. Iudaismul elenistic, prin învăţătura celui mai distins interpret al său, Filon din Alexandria a tradus Exodul în termeni ideali: ieşirea din Egipt înseamnă a învinge materia, a accede la universul sufletului, operează trecerea misterioasă de

127

la starea somatică la starea pneumatică[1]. încă înaintea creştinismului, o altă tentaţie a mai pândit iudaismul: aceea de a nu menţine din Paşte decât ritul său sacrifîcial, detaşat de orice context istoric. Samari-tenii, păgâni aşezaţi în Palestina de către Nabuco-donosor în sec. VI î.e.n., au adoptat cultul evreiesc, dar fără a fi solidari cu istoria evreiască, fără să fi avut loc, după ei, nici distrugerea Templului, nici pierderea Ţării, nici Exilul. Pastele lor se desfăşura potrivit prescripţiilor lui Moise, cu o fidelitate mişcătoare dar falsă. Spectatorii i-au observat cu uimire, la Nablus, înainte de războiul israelo-arab din 1948, care i-a obligat pe cei circa două sute de samariteni ai secolului XX să emigreze şi să se împrăştie. S-a văzut, cu uimire, un Paşte literal, dar anacronic: ritul pascal, dar smuls istoriei pascale.

Nici alegoria elenistă, nici ritualismul samaritean nu caracterizează, într-adevăr, Pastele evreiesc. Fără a respinge simbolismul, dar refuzând să-1 sublimeze la nivelul unui limbaj

atemporal; fără a tăgădui ritul, dar obligându-1, prin amploarea sa şi prin înrădăcinarea sa istorică, să se detaşeze de orice osi-ficare, să fie într-o tensiune permanentă, între trecut şi prezent, spiritualitatea iudaică se exprimă, la jumătatea drumului între acronismul ideii pure şi anacronismul ritului doar încrustat în trecut, tocmai în dimensiunea istorică pe care, de la origini, Moise a conceput-o pentru Paşte.
Momentul esenţial al Paştelui evreiesc este Sederul, ceremonia celebrată în jurul mesei familiale
1. *Pneuma* (gr. răsuflare). în teoriile teosofice există o împărţire a oamenilor în termeni pneumatologici: cei ce acced la înălţimile spiritului, cei situaţi la nivelul credinţei obişnuite şi în fine cei ce rămân cantonaţi în materie, în somatic.

în noaptea cu lună plină a primăverii: *este veghea consacrată lui Dumnezeu, care i-a scos din Egipt, este noaptea consacrată lui Dumnezeu, o veghe pentru toţi fiii lui Israel şi pentru urmaşii lor (Ex.,* 12, 24). începând cu epoca celui de-al doilea Templu, rânduiala a fost stabilită. Isus Galileanul şi discipolii săi *(Matei,* 14; *Luca,* 22, *Ioan,* 13, 26), Hilel fariseul *(Talmud, Mişna Pesahim),* Onias essenianul (Textele de la Qumran) celebrau Pastele aşa cum, în comunitatea evreiască, tradiţia s-a prelungit până în zilele noastre. Iată, aleasă printre sute de documente aparţinând diferitelor epoci istorice, unele austere şi dogmatice, altele pitoreşti şi impresionante, o evocare a cinei evreieşti, a Sederului, realizată de către un poet romantic al secolului al XlX-lea:
„îndată ce s-a înnoptat, stăpâna casei aprinde lumânările, pune faţa de masă, aşază în mijlocul mesei trei azime, le acoperă cu un şervet şi pune deasupra lor şase farfurioare în care sunt nişte mâncăruri simbolice, şi anume: un ou, lăptuci, hrean, un ciolan de miel şi un amestec de stafide, scorţişoară şi nuci. La masa aceasta sade stăpânul casei cu toate rudele şi prietenii lui şi citeşte dintr-o carte minunată care se cheamă *Hagada* şi al cărei conţinut este un amestec ciudat de legende strămoşeşti, de istorii fantastice despre şederea lor în Egipt, de povestiri stranii, de controverse, rugăciuni şi cântece religioase. La această solemnitate, se adaugă şi un mare ospăţ, şi chiar în timpul lecturii , la anumite momente, toţi gustă din bucatele simbolice, mănâncă o bucăţică de azimă şi beau patru cupe de vin roşu. Această sărbătoare de seară e plină de seninătate melancolică, voie bună, dar şi de tristeţe, e un joc grav care are în el ceva misterios, de basm; iar tonul cântat, tradiţional,

cu care stăpânul casei citeşte *Hagada* şi pe care, din când în când, îl îngână ca un cor ascultătorii, sună atât de adânc şi de pătrunzător, ca un cântec de leagăn, şi totodată cu atâta vioiciune şi însufleţire, încât chiar acei evrei, care s-au îndepărtat de mult de credinţa părintească şi au alergat după bucurii şi onoruri străine, se simt cutremuraţi până-n fundul inimii când se întâmplă să audă vechile şi binecunoscutele cântece de Paşte". (H. Heine, *Rabinul din Bacharach[1]).*
Mărturie de poet, această pagină de Heine, acest omagiu adus nopţii Exodului, o asemenea co-memorare se perpetuează ea oare de atâtea veacuri? Fireşte. Şi nici o altă solemnitate nu atinge un asemenea grad de emoţie: geniul unui popor se dezvăluie cu candoare pe planurile conjugate ale poeziei, artei, muzicii. Totul se petrece ca şi cum această sărbătoare se bucură de privilegiul de a stârni vocaţii, pe care, altfel, condiţiile istorice sau indicaţiile doctrinare le sufocă sau le estompează. Suverana cerebralitate a inteligenţei talmudice se mlădiază şi devine mai tandră: dialectica, exegeza, ritul se desfăşoară la nivelul copilului; versetele biblice, textele tradiţionale, gesturile consacrate au un gust voit naiv şi spontan, care asigură acestei solemnităţi, veche de mai multe milenii, o tinereţe veşnică. în Evul Mediu, gustul pentru arta plastică a slăbit la evrei. La aceasta au contribuit severele prescripţii legale. Dar la împodobirea Hagadei de Paşte artiştii evrei ai Evului Mediu - şi ai vremurilor moderne - s-au aplecat cu bucurie. Unele cărţi de rugăciune sunt adevărate capodopere: miniaturile sunt cu atât mai mişcătoare

1. în româneşte de Al. Philippide, în : H. Heine, *Opere alese,* voi. I, Editura Univers, 1970.

cu cât se ştie că ele au fost executate între pereţii ghetoului, uneori sub ameninţarea expulzării sau a rugurilor. Este un fel de emancipare stranie a celor puşi sub interdicţii, legată fără îndoială de caracterul intim, profund familial şi uman al Sederului, care îl invită pe evreu să găsească mijloace de exprimare capabile să completeze cuvântul şi, uneori, mai apte să creeze o comunicare vie, o solidaritate mai densă, chiar dacă naivă, între participanţi, între generaţii. Dar aceasta este totodată o emancipare de angoasă, o evadare spre vis, dincolo de mizerie. Această rezervă de emoţie şi de artă populară, în mijlocul abstracţiei obişnuite, are o semnificaţie care o depăşeşte pe aceea estetică. Heine ne-a spus-o dealtfel. Nu doar poezia este aceea care îl leagă de Pastele evreiesc, ci un sentiment mult mai profund. Pastele i se adresează ca un reproş şi ca un apel. El este pentru evreu interogaţia fundamentală a existenţei, care îl obligă să formuleze asupra propriei sale persoane întrebarea pusă de Dumnezeul lui Adam: *Unde eşti tu?*
Mistica Paştelui nu este romantică în esenţa sa, ci tragică. Evreul este întotdeauna mai mult sau mai puţin străin condiţiei sale. Prin Paşte se măsoară densitatea, gravitatea, destinul alienării sale. Evreul nu poate trece insensibil pe lângă Hagada al cărei stil nu este narativ, ci interogativ, a cărei naraţiune nu se desfăşoară în maniera unei legende, ci a unei probleme. O primă şi capitală întrebare pusă, pe care se grefează succesiv celelalte: *Prin ce se deosebeşte această noapte de toate celelalte?* Evreul trebuie să răspundă, dacă poate şi, dacă nu, să simtă măcar că întrebarea îl implică. Precum o dramă neconsumată, noaptea Exodului continuă, străbătând secolele, cău-

tând actorii care trebuie să o retrăiască perpetuu, pentru a-i cunoaşte sensul real, distinctiv. *în toate epocile, fiecare om trebuie să se considere ca şi cum el însuşi a ieşit din Egipt. Nu doar pe strămoşii noştri i-a eliberat Sfântul, binecuvântat fie El, ci şi pe noi, odată cu ei. Căci s-a spus (Deut.,* 6, 23): *Şi pe NOI, El ne-a scos de acolo pentru ca să ne aducă pe NOI aici şi să ne dea NOUĂ ţara pe care El a făgăduit-o fraţilor noştri.* Această frază din Hagada ar îndepărta ceremonia pascală evreiască spre categoria riturilor repetitive, dacă mitul subiacent n-ar avea în fiecare secol o traducere istorică într-atât de concretă şi actuală, încât evreul să se situeze din nou, de fiecare dată, *în mod ritual,* în noaptea egipteană, iar aceasta să vină la el în toată plenitudinea unei probleme acute de *existenţă.* Filon dematerializa Faraonul şi Egiptul, remiţându-i unei mitologii ideale. Dar istoria a ridicat, în calea lui Israel, nenumăraţi faraoni în carne şi oase; ea a îngrădit Israelul în patru colţuri ale universului, în Egipturi cu ziduri oribile şi cu lanţuri grele sau cu sârmă ghimpată. Ca urmare, este de înţeles agresivitatea temei pascale în conştiinţa evreiască. „Deşteptarea bruscă", despre care pomeneşte Heine, nu se datorează refrenului unei melodii patriarhale şi familiare, ci emergenţei unui destin de care evreul credea că s-a debarasat dar care, în fiecare noapte de Paşte, revine în el, cu o forţă chinuitoare. Iar faptul că aţâţi scriitori şi-au centrat tema „întoarcerii la conştiinţa evreiască" în jurul nopţii de Paşte nu se datorează doar atracţiei estetice a serii respective, ci importanţei ei spirituale. Christopher Frey a avut ideea genială de a proiecta o asemenea criză de conştiinţă în drama primului Exod. Şendi, cel dintâi născut al lui Miriam şi nepo-

tul lui Moise *{Prinţul Egiptului),* după ce a suferit ca şi ceilalţi evrei, a obţinut o promovare. El e miliţian, în armata egipteană, Kapo, în lagăre, şi îşi torturează la rândul său fraţii, mai rău decât egiptenii înşişi. Dar soseşte noaptea Exodului. Va muri el ca primii născuţi din Egipt sau strigătul său „Eu sunt evreu!", izbucnit din măruntaiele sale, va fi auzit? Christopher Frey nu răspunde la această întrebare. Dar acestui strigăt, scos poate de un Şendi viu şi real din epoca lui Amenofis sau a lui Menefta, i-a răspuns o întreagă istorie evreiască. Această clipă unică,

care împarte definitiv lumea în victime şi călăi, în opresori şi eliberaţi, slujeşte drept referinţă tuturor generaţiilor; pentru ca în fiecare din ele, orice om, orice evreu, să-şi poată redescoperi locul care e prin esenţă al său, chiar dacă în existenţa sa a fost renegat sau batjocorit. Iar scriitorii evrei, şi ei, nu s-au putut împiedica, sub fulgerătoarea lumină a nopţii pascale, să nu regăsească la eroii lor, evrei rătăciţi, neutrii sau indiferenţi, sensul condiţiei lor evreieşti. (Jo Sinclair: *Identite;* Sammy Gronemann, *Tohu Vabohu.* în aproape toate romanele maranilor, cripto-evreii îşi scot masca şi îşi redescoperă identitatea într-o noapte de Paşte. De altfel, nuvela *Rabinul din Bacharach* nu este oare spovedania unei remuşcări intime, iar Heine nu a redactat-o chiar a doua zi după convertirea sa pur formală la luteranism?). Doar Israel Zangwill duce drama până la deznodământul cel mai tragic: acela în care evreul se simte străin de lumea călăilor şi de lumea victimelor, deopotrivă. în *Had-Gadia,* el descrie situaţia-limită a evreului în faţa Paştelui. Un tânăr evreu emancipat, de la sfârşitul secolului al XlX-lea, devine conştient în aşa măsură de eşecul şi de absurditatea alienării sale şi, totodată,

de imposibilitatea identificării sale cu ocazia participării la un Paşte, la Veneţia, încât se sinucide în apele canalului, în vreme ce prin ferestrele întredeschise se aud ultimele accente ale Hagadei de Paşte, care l-au atins în punctul cel mai sensibil al fiinţei sale.

Se poate constata, iar aceste exemple, deşi de ordin literar şi romanesc, nu fac decât să-1 sublinieze, faptul că nu atât poporul evreu, ca atare, se află în centrul Paştelui evreiesc. Acesta nu este, atunci când revine, an de an, o aniversare patriotică, pentru a cărui panaş să merite să te îmbeţi sau să te sacrifici. Sederul, într-atât de puţin este o sărbătoare pur naţională, încât nici chiar numele lui Moise-eliberatorul, nu figurează în Hagada; nici un fapt eroic uman nu este semnalat. Dar ceea ce este prezentat ca necesar este dobândirea conştiinţei evreieşti. Nu pentru ca membrii unui popor să se regrupeze în jurul unei eliberări naţionale, ci pentru ca însăşi noţiunea de eliberare, de mântuire, să nu se atenueze, să nu se edulcoreze în abstract, ci să fie gândită din perspectiva experienţei poporului evreu în Egipt. *în toate secolele, fiecare om are datoria să considere că el însuşi a ieşit din Egipt.* Care este deci definiţia *umană* a acestei libertăţi, de care nu se pot prevala decât cei care acceptă că au cucerit-o, odată cu Moise, în Egipt?

Ceea ce se exprimă mai întâi prin Pastele evreiesc, este certitudinea libertăţii. Odată cu ieşirea din Egipt, o eră nouă a marcat umanitatea; izbăvirea de mizerie. Dacă Exodul nu ar fi avut loc, purtând o dublă pecete, voinţa divină imperioasă şi participarea consimţită şi conştientă a oamenilor, destinul istoric al omenirii ar fi urmat un alt curs, radical diferit,

deoarece chiar în rădăcinile sale nu ar fi figurat izbăvirea, *gheula,* ieşirea din Egipt. *Nici părinţii mei, nici eu, nici copiii mei, nu am fi fost liberi; noi am fi fost încă şi întotdeauna sclavi,* spune evreul în noaptea pascală. Şi invers: poarta care s-a deschis datorită Exodului, nu mai poate fi închisă. *Noi suntem liberi, de o libertate eternă.* Certitudine paradoxală, atunci când ea este proclamată de un evreu nenorocit, întemniţat între zidurile ghetoului, înlănţuit de persecuţii. Dar de acest paradox, evreul nu scapă printr-o dihotomie a libertăţii. El refuză să creadă că libertatea morală ar fi singura eternă şi că libertatea fizică poate fi temporar pierdută. Pastele evreiesc respectă semnificaţia globală şi indivizibilă a libertăţii: Exodul a fost un eveniment fizic, social, politic, o eliberare a trupului, ca şi a sufletului (care îşi va afla însă deplina înflorire doar în Sinai). Energia care, precum un torent, se va revărsa atunci în lume, este inepuizabilă, invincibilă. Nici o barieră nu-i va putea rezista. Orice constrângere este accidentală; orice mizerie e provizorie. Suflul libertăţii care trece prin lume după Exod poate să-i disperseze chiar şi în prezent. Aceasta este atitudinea enunţată de evreu, atunci când în noaptea de Paşte, „el rupe pâinea şi ridică cupa cu vin": pâinea mizeriei, vinul libertăţii, unul învins de celălalt; atunci când în epoca Templului gusta din mielul pascal; atunci când, astăzi, gustă din ierburile amare: amărăciune izgonită de Paşte. Optimismul poporului evreu,

virtutea sa filantropică în secole paternaliste, dinamismul său social în epoci revoluţionare, îşi au sursa şi imboldul în această semnificaţie a Paştelui, impusă cu atâta respect de către Moise. *Oricui îi este foame, să vină şi să mănânce. Cine este în nevoie, să vină şi*
134
135
să facă Pastele; invitaţie introductivă în seara pascală evreiască. Prin tonalitatea sa „socială" ea pare să depăşească domeniul pur religios şi, cu toate acestea, nu poate fi purtată de un alt fluid, decât de Pentateuhul lui Moise. însuşi faptul că „religia" evreiască, în implicaţiile ei cele mai autentice, grăieşte în acest limbaj „laic", permite tuturor evreilor să „comu-nieze" întru Paşte. Utilizez în mod intenţionat acest cuvânt, deoarece în jurul Cinei pascale se remarcă în creştinism deosebirea dintre credincios şi necredincios. Dimpotrivă, în Sederul Paştelui evreiesc, credincios şi necredincios se regăsesc într-o credinţă comună. Şi dacă există o miraculoasă ambianţă religioasă de Seder, Sederul muncitorilor evrei, socialişti şi necredincioşi, nu e mai puţin caracteristic pentru ceea ce reprezintă, în mod esenţial, ieşirea din Egipt, în destinul istoric al lui Israel.
Fidel Pentateuhului lui Moise, în interpretarea socială a Exodului, Pastele evreiesc este de asemeni fidel din perspectiva escatologică. Noţiunea **de** *gheula,* care înseamnă, fără deosebire, în Tora, eliberare şi mântuire, şi, de asemeni, în acelaşi timp, izbăvirea sclavilor din Egipt, iar în viitor, orice izbăvire de vreo sclavie accidentală, nu este Pastele evreiesc. In mod intenţionat, izbăvirea viitoare se vrea fizică şi nu morală, terestră şi nu celestă, umană şi nu divină. Edmond Freg a situat excelent această escatologie a Paştelui evreiesc. Cina, care, în economia creştină este esenţialmente divină, cuprinzând ca tendinţă universul în Dumnezeu, este, în perspectivă evreiască, o Cină umană, făcând ca orice creatură să-şi regăsească sensul vocaţiei sale. Vocaţie care se însoţeşte în mod necesar cu o conştientizare a condiţiei omului. Evenimentul pascal îngăduie sondarea

acestuia în ce are el mai abisal, până la sublim. De la mizeria cea mai atroce şi până la prestigiosul **miracol** prin care demnitatea umană este **restaurată în toată** măreţia ei, seara de Seder îl aruncă pe **om într-o** luptă, corp la corp, cu el însuşi. **Sfârşitul dezbaterii** poate lumina deplin această „vocaţie", **care cheamă** omul alături de om pentru edificarea **Ierusalimului, şi** chiar prin aceasta, a lumii.
M.Chagall, *Scribul* (detaliu)
136
137
LEGEA SAU FIDELITATEA COSMICĂ

La Roma, pe unul dintre basoreliefurile Arcului lui Titus, soldaţii romani, încununaţi cu lauri, poartă în triumf obiectele sacre ale Templului de la Ierusalim. Erau puţine obiecte în Templu şi nici o statuie, iar romanii puteau să-şi imagineze că, arzând Templul şi jefuindu-i obiectele de cult, au distrus „sacramentele" evreieşti. *Judaea deleta'l* Nu, sacrul Iudeii nu a fost distrus. Unul dintre legionari poartă în spinare o cutie simplă, alungită, care conţine, neîndoielnic, un *Sefer Tora,* un sul al Legii lui Moise. Din acest sul existau în epocă mii de exemplare, alte mii vor fi curând recopiate. Din această pădure de Cărţi -fiecare arbore cuprinzând textul Pentateuhului lui Moise şi nimic altceva - iudaismul a trăit şi continuă să trăiască. Dimensiunile Torei - cinci mii optsute patruzeci şi cinci de versete - fac ca acest sul să fie greu, dificil de mânuit, greu de purtat. Puţin contează căci, înaintea oricărui avut, este obiectul pe care evreii îl salvează mai întâi, în caz de pericol. El e bunul prin excelenţă. Pentru el, ca să-1 salvezi, ca după un copil te arunci în cel mai devastator incendiu. Fidelitatea poporului evreu faţă de Tora lui Moise se vădeşte spectaculoasă prin această sacrali-tate atribuită unui obiect.
1. *Iudaea deleta* (lat.) ludea distrusă (învinsă).
138

Sacru care nu pare să se deosebească, la prima vedere, de acela care aureolează, în celelalte comunităţi umane, simbolurile şi relicvele. Sefer Tora reclamă, ca şi drapelul naţional sau emblema religioasă, respectul şi un dram de mister. Aşezat în Sinagogi în locul de convergenţă al tuturor fervoriilor, în Arca Sfântă, el este totuşi ascuns privirilor de o draperie din felurite ţesături. Dacă toată Sinagoga e sfântă, Sefer Tora se află în Sfânta Sfintelor. Dacă Sinagoga îngăduie, pentru rugăciune, credincioşilor să stea aşezaţi, atunci când voalul e dat la o parte din faţa lui Sefer Tora, comunitatea se ridică în picioare. Este clipa solemnă a slujbei evreieşti: ai impresia că eşti transportat la poalele Sinaiului, atunci când toată comunitatea lui Israel stătea în picioare, pentru a primi Cuvântului Domnului.
Dar acest sacru, împins adeseori, ca şi în celelalte comunităţi religioase, până la devoţiuni naive şi chiar superstiţioase, posedă în iudaism o particularitate. Dintre cărţile sacre ale umanităţii doar *Sefer Tora* pretinde o redactare tradiţională: trebuie să fie transcrisă de mâna omului, pe pergament şi într-o conformitate desăvârşită - nu doar a textului, ci şi a caligrafierii literelor şi semnelor- după un model-tip, a cărui existenţă se pierde în negura vremurilor şi despre care tradiţia ne învaţă că Moise însuşi l-ar fi transcris în deşert. Fiecare evreu trebuie, el însuşi, în cursul vieţii, să transcrie *Sefer Tora:* pelerinaj neobişnuit, care nu îl duce pe discipol la locul sfinţit de profet, dar îl face să repete, pe calea sa proprie, gestul prin care se transmite mesajul. Neîndoielnic, acest rit a căzut în desuetudine şi majoritatea evreilor încredinţează această realizare unui scrib specializat. Cu toate acestea, exigenţa ideală subzistă şi cea mai

neînsemnată abatere de la regulile transcrierii face improprie utilizarea liturgică a acestui *Sefer Tora.* O greşeală cât de mică, o singură literă ilizibilă, o pată de cerneală banală e deajuns pentru ca *Sefer Tora* să fie inutilizabil. Nu-i mai rămâne acestuia din sacru decât aureola respectului: este înmormântat, cu tristeţe, ca un copil decedat. *Viaţa* sacră a lui *Sefer Tora* se află toată în această fidelitate a textului său faţă de cel al lui Moise.
De trei mii cinci sute de ani totul se petrece ca şi cum fiecare *Sefer Tora* nu *trăieşte* decât în măsura în care păstrează textul Legii lui Moise în integrala sa autenticitate. Sinagoga cea mai „liberală" a respectat această semnificaţie organică a acestui *Sefer Tora.* In economia sacră a iudaismului, *Sefer Tora* atestă că nu muşcătura timpului, nici dezagregarea materiei ucide Legea, ci infidelitatea faţă de textul lui Moise. Atunci când un *Sefer Tora* fidel moare de bătrâneţe sau prin accident, *literele sale îşi iau zborul,* aşteptând să fie culese din aer de către un nou scrib, care le va integra într-un trup nou. Textul fidel este sufletul lui *Sefer Tora* şi, ca sufletul uman, el este etern.
Sufletul lui *Sefer Tora,* textul Torei aparţine şi el iudaismului. întreg organismul poporului evreu şi nu doar obiectul sacru al Sinagogii îşi extrage viaţa, fecunditatea şi originalitatea din prezenţa lui în acest text. Din *acest text,* căci opţiunea fundamentală evreiască în raport cu Legea constă în a accepta *litera* şi în a descoperi în această literă sediul permanent şi iradiant al vieţii Legii.
Acest text mobilizează universul evreiesc de o manieră într-atât de tangibilă, încât evreul îl întâlneşte perpetuu în timp şi în spaţiu. Casa evreului, cadru
intim al existenţei sale, poartă pe canatul uşilor *mezuza,* mic pergament pe care sunt transcrise două pasaje din Tora *(Deut.,* 6, 4-8, şi 11, 13-21). Trupul evreului poartă în timpul slujbei de dimineaţă *filac-tere,* puse pe frunte şi pe braţul stâng, cutiuţe cuprinzând şi ele extrase din Tora *{Deut.,* 6, 4-8 şi 11, 13-21; *Ex.,* 13, 1-16). Ziua liturgică începe prin recitarea lui *Şema (Deut.,* 6, 4-8 şi 11, 13-21; *Num.,* 15, 37-41) şi se încheie cu ea. Iar acest *Şema,* scandează nu numai limitele zilei evreieşti, ci aceea a întregii existenţe evreieşti: este primul cuvânt pe care copilul evreu învaţă să-1 buchisească; este şi ultimul pe buzele muribundului. Textul integral

al Torei este citit în Sinagogi, într-un ciclu anual regulat, lunea, joia, de Sabat ca şi în cursul Sărbătorilor. Riturile de trecere sunt legate de această lectură publică: naştere, circumcizie, adolescenţă, căsătorie, doliu, tot atâtea ocazii „de chemare la Tora", când, în principiu, cei chemaţi la altar citesc „capitolul săptămânii" sau, cel puţin, dacă nu sunt destul de experţi, ascultă lectura care le este destinată.
Axă a liturghiei, organ al ritului, textul Torei constituie, în sfârşit, baza irevocabilă a întregii gândiri evreieşti autentice. Este un fapt cu totul remarcabil că Legea Orală - ansamblu de tradiţii rabinice de ordin legal, doctrinar sau filozofic - este atribuită în bloc lui Moise, tot aşa ca Legea Scrisă, Pentateuhul. Faptul că această Lege Orală a fost, ea însăşi, în cele din urmă, transcrisă în Talmud, este considerat de evrei ca ceva accidental, impus de constrângeri istorice, şi care nu ar trebui să-i răpească ceva din caracterul ei, fundamental, oral. Căci, în gândirea evreiască, Legea Orală nu semnifică altceva decât forţa vitală a Legii Scrise. De altfel, Litera şi Cuvântul

se combat, se exclud, sau, mai bine zis, se completează, în iudaism, ele sunt organic legate într-un tot indisociabil. In fiecare literă, există puterea cuvintelor; în fiecare cuvânt, există semne literale. Concepţia care a degajat un domeniu cu totul original, în care nici un evreu nu pătrunde şi pe care nici un evreu nu-1 părăseşte fără să încerce senzaţia descoperirii sau pierderii unui cămin, este domeniul *studiului.* Despuiaţi acest cuvânt de orice intelectualism, de orice aristocratism; daţi-i o tonalitate afectivă şi populară; imaginaţi-vă o Universitate preocupată de temele cotidiene ale vieţii, ale gândirii, ale acţiunii - şi veţi avea gustul prealabil a ceea ce simte evreul când în şcoli, mai mici sau mai mari, ori pur şi simplu cu câţiva prieteni, sau retras singur, într-un colţ al casei, *studiază* Tora. El îşi face astfel ucenicia permanentă a existenţei sale, semi-reale, semi-pro-fetice, a istoriei sale, la fel de indisolubil literală şi invocată, precum Tora pe care o studiază.
încă mai remarcabil este faptul că pe baza aceluiaşi text al Torei s-a dezvoltat mistica iudaică. Dacă există o caracteristică a misticii, atunci este aceea că ea depăşeşte litera, cuvântul şi chiar vorbirea pentru a atinge Inefabilul. „Lucrurile care nu se pot spune", sunt cele mai preţioase sufletului mistic. Or, mistica evreiască prezintă particularitatea de a fi în stare să aprofundeze cuvântul. Zoharul este un comentariu al Torei. Un comentariu, cuvânt cu cuvânt, sau mai degrabă literă cu literă, semn cu semn, care sondează în profunzimi de o intensă şi luminoasă spiritualitate, putându-se ridica până la exaltante apropieri de Dumnezeu. în secolul al XVIII-lea, iudaismul din răsăritul Europei a trebuit să se scindeze în două grupuri: *Mitnagdimii* raţionalişti şi noii adepţi ai

misticii *Hasidismului.* Dacă schisma s-a produs, chiar zgomotos, ceva a menţinut totuşi coeziunea spirituală a poporului: cărţile de bază ale ambelor mişcări, Talmudul şi respectiv Zoharul, sunt ambele comentarii ale textului Torei.
Vom arăta mai departe că aceste comentarii ale textului nu sunt simple repetiţii. Evantaiul disciplinelor spirituale şi al teoriilor filozofice brodate pe textul Torei este foarte larg în iudaism. Şi ai uneori impresia că eşti departe de Moise şi de sensul pe care el însuşi 1-a dat Legii. Filiaţia Legii Orale, aşa cum este ea prezentată în Talmud, nu sare cumva peste câteva verigi importante? „Moise a fost iniţiat în Tora încă din Sinai. El a transmis-o lui Iosua, Iosua Bătrânilor, Bătrânii au transmis-o Profeţilor, Profeţii - oamenilor Marii Sinagogi *(Mişna Avot, I,* 1)". Unde sunt preoţii? dar regii? Unii au fost nevrednici, dar alţii pioşi. Această perspectivă farisiană a istoriei Torei este caracteristică: ea nu reţine decât releele democratice şi profetice, marginalizând elementul sacerdotal şi instituţional care, totuşi, îşi are deopotrivă locul său din perspectiva iudaică. Sunt numeroase exegezele evreieşti în care tot ceea ce în Tora priveşte sacerdorţiul, sacrificiile din Templu, e sublimat. Dacă Filon, în acest domeniu, a platonizat,

numeroşi rabini au filonizat. Arhitectura maimoni-diană, demnă înaintaşă a aceleia a sfântului Thomas d' Aquino, care îl citează elogios, are toate seducţiile şi toate defectele *Sumelor* medievale. „De la Moise la Moise, nu a existat unul ca Moise" vor spune discipolii lui Moise Maimonide. Cu toate acestea, opera celui de-al doilea Moise, prin interpretarea sa, uneori terapeutică şi igienică a anumitor părţi din Tora, ascunde mult din opera celui dintâi. Cât priveşte
143
pe Moise Mendelssohn - cel de-al treilea Moise, adăugat mai târziu panegiricului - el uită, iar filozofii evrei din secolul al XlX-lea vor uita şi ei, după el, faptul că la sursa imperativului Torei lui Moise nu se află o categorie kantiană, ci Eul personal şi patetic al lui Dumnezeu. S-ar putea multiplica exemplele şi chiar, din vanitate apologetică, insista asupra numărului lor, indicând faptul că ele dovedesc „toleranţa spirituală" a iudaismului şi „deschiderea sa la influenţele din afară". în realitate, ceva mai absolut decât toleranţa îi însufleţea pe aceşti evrei: certitudinea, autentic moisiană, aceea de *a purta jugul Regatului.* Căci dacă fidelitatea faţă de textul Torei este sufletul iudaismului, fidelitatea faţă de *actul* Torei îi este inima. Dincolo sau, mai curând, în centrul celor mai nuanţate exegeze şi uneori cele mai îndepărtate de literalitatea moisiană, există acceptarea *actului* comandat de Moise. Acceptare care nu a evadat în nici o alegorie, în nici un simbol, dar care s-a identificat cu realizarea literală a actului, cu *miţva.* Ca să ştii cum e budinca trebuie s-o guşti. îndeplinirea *miţvei* este indispensabilă înţelegerii ei. Pentru observatorul din afară este vorba despre un rit, despre un gest, a cărui executare mecanică trădează un formalism gol de orice conţinut. Evreul cunoaşte bine acest Shylockism al actului, care nu are un critic mai violent decât el; adversarii cei mai îndârjiţi ai tuturor falselor fariseisme sunt fariseii înşişi, şi, mai severe faţă de formalism decât Evangheliile sunt unele pagini din Talmud. Dar tocmai atunci când evreul fariseu judecă actul din interior, după inima îndeplinirii sale, el încearcă o experienţă în care noţiunile de „formă", de „conţinut", de „mecanism"
144

nu mai au sens. Căci aceste noţiuni au apărut în Grecia o mie de ani după Moise, pentru care, în actul Torei, în *miţva,* forma şi conţinutul alcătuiesc un tot; şi încă pentru care actul uman nu ar putea fi în nici un fel conceput după imaginea unui automat, ci după imaginea lui Dumnezeu.
îndeplinirea ***miţvei*** înseamnă, prin urmare, pentru evreu, reacceptarea literalităţii globale şi organice a Torei lui Moise. înseamnă, aşa cum a dorit Moise, să refuzi dihotomia dintre spirit şi trup şi să restaurezi, prin Sfinţenie, unitatea omului cu imaginea Unităţii lui Dumnezeu. în acest efort de unificare, porunca Torei îşi estompează imperativul în favoarea imitativului şi mai ales a participiului. *Jugul* nu se impune în mod arbitrar pe o ceafă nesupusă; el e acceptat, în libertate şi bucurie, cu certitudinea că de refuzul sau de acceptarea lui depinde destinul Regatului lui Dumnezeu pe pământ. Dar această încredere în eficienţa *izbăvitoare* a *miţvei,* explică ruptura iudeo-creştină, care s-a consumat în epoca Sfântului Pavel. Dezbaterea dintre Lege şi Credinţă nu ar fi provocat niciodată schisma, dacă nu ar fi fost vorba de a alege între legalism şi spiritualitate. Iudaismul „ortodox" ştia de la Moise, de la Abraham şi încă de la Adam că Legea e însufleţită de Cuvânt, că dimensiunea sa implica o interioritate spirituală, fără de care ea nu era altceva decât o parodie a Voinţei lui Dumnezeu. Paralelismul învăţăturilor contemporane ale fariseilor Hilel şi ale lui Isus, pe care farisianii le abordau cu respectul datorat Maestrului, lui *Rabbi,* arată că Predica de pe Munte este pe linia celui mai autentic farisianism. Dar apostolul Pavel ridică problema *justificării:* prin Legea -mântuitoare - sau prin Credinţa - în Mântuitor?
145
Inserând astfel dialectica Legii şi a Credinţei în cadrul mântuirii, Sfântul Pavel a inaugurat schisma. Căci pentru evrei, nu Mesia justifică omul, ci *miţva,* îndeplinirea Legii. Regatul lui

Dumnezeu pe pământ s-ar inaugura, în toate locurile, în toate momentele, *între cei patru coţi ai îndeplinirii Torei.* Patru coţi: spaţiu minuscul, dar în care poate sta un om, luând asupra lui jugul Regatului.
Nu ar fi suficientă o antologie voluminoasă pentru a grupa toate textele literaturii talmudice şi mistice care să descrie puterea *mesianică* a Torei. Trebuie să se facă totuşi o distincţie între cei ce pun accentul mesianic asupra Torei însăşi şi cei care atribuie întreaga eficienţă omului care îndeplineşte Tora, a omului în *miţva.* Există, chiar în sânul iudaismului, o vedere exterioară şi de spectator al Torei; aceasta ipostaziază şi preamăreşte dimensiunile cosmice, îndeplinind în ochii evreilor toate funcţiile cuvenite, altminteri, înţelepciunii, Logosului, lui Mesia. Anterior creaţiei, ea a îngăduit lui Dumnezeu să creeze universul, din care ea constituie planul, structura, edificarea şi desăvârşirea. Dar există, de asemeni, vederea interioară prin *miţva.* Omul îndeplinind Tora este cel care deţine, aici, între cei patru coţi, eficienţa cosmică; de el are nevoie Dumnezeu pentru a crea, a planifica, a structura, a edifica, a desăvârşi universul. Coexistenţa acestor două perspective îngăduie iudaismului, până la ora actuală, să se diferenţieze în raport cu creştinismul. Dar trebuie recunoscut că mai ales în prezent sunt evrei care se mulţumesc să *vorbească* altfel despre Mesia decât creştinul; că sunt alţii pentru care deosebirea ultimă dintre evreu şi creştin nu se dovedeşte doar la nivelul cuvântului, ci a aceluia al *actului* mesianic.
146

La aceştia, fidelitatea faţă de Moise se luminează cu un ultim reflex; căci este ştiut că dacă Tora în sine e Legea universului, îndeplinirea Torei nu e încredinţată doar poporului evreu. El este Interpelatul. Legea nu construieşte lumea abordând-o din răsputeri şi din toate unghiurile, fără alegere, ci căutând s-o îndeplinească în spaţiul restrâns evreiesc. Calea lui Dumnezeu trece prin cei patru coţi ai *miţvei:* în fiecare dintre aceste relee, în care evreul interpelat îndeplineşte Legea, şi doar în ele ea dobândeşte orientarea care îl călăuzeşte către plenitudinea universală. Dar aceasta nu mai ţine doar de permanenţă în sânul vocaţiei evreieşti, de evenimentul din Sinai. Se poate percepe aici persistenţa experienţei deşertului.

147
ALIANŢA SAU SOLITUDINEA MESIANICĂ
Un popor care îşi ridică cortul în singurătate, care nu poate fi gândit printre neamuri. (Num., 23, 9)
Această străfulgerare aruncată asupra esenţei poporului evreu, Moise o atribuie unui neevreu inspirat, Bileam. Trebuie, într-adevăr, un minimum de inspiraţie, de adeziune la dimensiunea biblică, pentru a înţelege sensul solitudinii lui Israel. în spiritul spectatorului care se refuză deschiderii biblice, această solitudine se reduce la particularismul sau la cosmopolitismul evreiesc, taxat de unii drept arogant, iritant, nociv, deranjând în mod gratuit şi absurd ordinea lucrurilor. Haman amalecitul îl definea astfel: *„în toate ţinuturile împărăţiei tale este un norod împrăştiat şi deosebit printre celelalte popoare şi ale cărui legi se deosebesc de ale tuturor popoarelor, şi nu se călăuzesc de legile împărăteşti, deci nu se cade ca împăratul să-i lase în pace. Dacă împăratul socoteşte nimerit să dea hrisov pentru pieirea lor e spre binele împăratului" (Estera,* 3, 8-9). Acesta este programul antisemitului, aşa cum evreul 1-a tot întâlnit în drumul său, din veac în veac. Program bizuindu-se pe un contrasens radical, pe o viziune absurdă a realităţii. Căci particularismul lui Israel nu ridică o „chestiune evreiască", ci creează o problemă. Alegerea lui Israel nu este un capriciu; ea este un mister. „în zadar prezintă Dostoievski Rusia
148

ca pe o naţiune aleasă; în van lui Peguy îi place să facă acelaşi lucru pentru Franţa; degeaba „British Israel", multiplică dovezile pseudo-exegetice ale apartenenţei la cele Zece Triburi; în

van creştinii din toate ţările acoperă meditaţia destinului evreilor cu glodul tuturor infidelităţilor noastre şi cu spoiala dubioasă a imaginaţiei noastre; nici raţionamentele sociologiei, fie şi „creştină", nici descoperirile istorice, fie şi „independente", nici variaţiunile morale sau psihologice ale sensibilităţii creştine, fie şi „filo-semite", nu trebuie să ne îngăduie vreodată să uităm că Israel este, încă astăzi, singurul grup naţional căruia, fără a face vreun sacrilegiu, îi putem alătura cuvântul mister. E un fapt pe care ţi—1 asumi sau îl abandonezi." (F. Lovsky, *Le Mystered'Israel et l 'an-tisemitisme).*

Să luăm deci în consideraţie înţelegerea generoasă pe care F. Lovsky ne-o oferă. Şi alţii înaintea lui s-au aplecat asupra misterului lui Israel. Totuşi cartea sa, una dintre ultimele pentru cititorii de limbă franceză, le depăşeşte pe cele precedente prin amploarea informaţiei şi prin vigoarea anchetei. Repet şi eu, în calitate de evreu, odată cu acest creştin lucid, faptul că poporul evreu nu percepe rătăcirea sa ca pe un blestem. Nomadismul lui Israel nu este cel al lui Cain; Exilul poporului evreu nu este o cursă, fără scop şi fără raporturi, iar pecetea infamantă nu stigmatizează decât parodia Jidovului Rătăcitor. Să mai repetăm odată cu autorul că dacă poporul evreu consideră totuşi rătăcirea sa ca pe o pedeapsă, este pentru faptul că acceptând semnificaţia încercării la limită a reflecţiei sale asupra lecţiei lui Iov, el preferă să-1 justifice pe Dumnezeu mai curând decât pe sine însuşi; preferinţă care nu auto-

149

rizează însă nici un adversar (şi cu un şi mai întemeiat motiv, nici un prieten, vezi Iov) să se facă interpretul lui Dumnezeu, purtătorul său de cuvânt în proces, braţul său secular, sau mai rău, un conformist, un oportunist. Dar să-1 lăsăm pe Lovsky, înainte să conchidă, căci exigenţa autenticităţii ne impune nouă, ca şi lui, să sondăm „misterul", pornind de la propria noastră situaţie. Aici se ilustrează echivocul ineluctabil al dialogului iudeo-creştin. Cratima uneşte cei doi termeni; dar îi şi desparte. Pe cât de necesar este să se insiste asupra virtuţii a ceea ce îi uneşte, pe atât de indispensabil e ca, în momentele bine stabilite de analiză, să se accepte forţa rupturii. „Misterul" alegerii evreieşti are pentru evrei un sens pe care nu-1 canalizează creştinismul. Dar unde îi este sursa? Anume: nu în Isus, ci în Moise; nu pe Golgota, unde se confirmă pentru creştini Noua Alianţă, ci în deşert, unde a luat naştere Vechea Alianţă, unica pentru evrei. Deşertul, aşa cum Moise 1-a cunoscut şi 1-a trăit. Un deşert care nu este locul unei izolări, ci a unei întâlniri; unde oamenii nu sunt fixaţi în imobilitatea unui schit, ci unde un întreg popor a înfruntat timpul unei istorii. în pofida limitelor sale temporale şi spaţiale - patruzeci de ani între Delta Nilului şi Iordan - aventura deşertului a rămas neterminată în timp şi în spaţiu. într-adevăr, o a treia dimensiune inserează din toate părţile pe aceea a Alianţei, care proiectează aventura, în afara *acestui* timp şi a *acestui* spaţiu, către alte timpuri şi către alte spaţii. Itinerarul către Ţara Făgăduinţei, marşul prin deşert a avut desigur loc; dar Ţara, ea. însăşi, nu realizează promisiunea de o manieră definitivă. Pregătită să primească un popor, ea poate să-1 şi „vomită", dacă el violează Alianţa; apoi să-1 reca-

150

pete dacă el „caută din nou Alianţa din toată inima sa, din tot sufletul său". Din epoci ulterioare ale istoriei, alte ţări decât Ţara Canaanului gravitează deja în jurul deşertului în care Moise şi Israel trăiesc o aventură *axială.* în jurul acestui deşert, unde înaintează un popor „nu ca celelalte", spre o Ţară „nu ca celelalte", precum în jurul unei axe centrale, se dezvoltă un univers. Aşa este"misterul" acestui singula-rism al deşertului. în mod paradoxal, el face din poporul solitar însoţitorul tuturor timpurilor; din Ţara făgăduită însoţitoarea tuturor ţărilor. în deşertul existenţei sale particulare, Israel întâlneşte universalul. „ *Veţi fi pentru Mine o naţiune de preoţi şi un popor sfânt, căci tot pământul este al Meu. Printre toate popoarele, veţi fi un giuvaer".* Pământul, popoarele, nu mai sunt, începând cu deşertul, mase fără culoare, fără relief şi fără direcţie. Ele sunt, de acum înainte, linii orientate în raport cu o axă, care este axa lui Dumnezeu. începând cu deşertul, Israel se ştie în centrul unei cosmografii sacre, unde fiecare popor are o funcţie-tip a sa. Egiptul este poporul-gazdă, în ambiguitatea teribilă a

acestui termen, căci gazda poate primi, dar poate de asemeni să-1 asasineze pe străinul pe care îl adăposteşte. *(Deut.,* 8-9). Edom este poporul frate, dar Cain nu şi-a ucis fratele? *(Deut.,* 23, 8; *Num.,* 20, 18). Ammon şi Moab sunt popoare neutre, dar neutralitatea nu e oare mai rea, în anumite condiţii, decât ura?! *(Deut.,* 23,4-6). Midian este poporul frumuseţii seducătoare, dar frumuseţea poate corupe sufletul *(Num.,* 25, 1-19).

Nu se înţelege deloc gândirea profeţilor biblici dacă nu se sesizează tema deşertului sub acest unghi moisian. Problema de care se ciocnesc Amos, Osea, Ieremia, Ezechiel, atunci când evocă neobosit deşertul, nu e culturală, ci religioasă; nu morală, ci meta-

fizică. Nu trebuie confundat profetismul cu rekabis-mul. Rekabiştii care s-au constituit în secolul IX, sub domnia lui Ahab şi a lui Izabel, într-o sectă nomadă, au vrut să reacţioneze împotriva exceselor unei civilizaţii impure. Deşertul este, pentru ei, obiectul unei nostalgii; ei s-au închis în acesta pentru a regăsi simplitatea unei vârste de aur, care se situa într-un trecut îndepărtat. în jurul lor, unii îi preced, alţii îi urmează, s-a cristalizat, în lumea biblică, gustul nomadismului ascetic (printre aceştia, Jean Steinmann enumera, pe bună dreptate, esenienii şi pe sfântul Ioan Botezătorul). Dar profeţii, în pofida unor afinităţi temperamentale cu rekabiţii, invocă deşertul dintr-o cu totul altă perspectivă, şi chiar dintr-una integral opusă aceleia a rekabiţilor sau a esenienilor. într-adevăr, aceştia, fugind de civilizaţie, fug în acealşi timp, de viaţa istorică. Deşertul îi plasează la marginea existenţei istorice a iudaismului şi e de remarcat faptul că esenienii, a căror doctrină era totuşi, în toate privinţele, conformă cu ortodoxia evreiască, pe care chiar o intensifica, nu au supravieţuit în sânul poporului evreu. La ceea ce ei au renunţat, profeţii biblici, dimpotrivă, vedeau esenţialul: în tema deşertului era legătura intimă şi indestructibilă a religiei evreieşti şi a istoriei evreieşti. Pentru profeţi, întoarcerea în deşert însemna restaurarea istoriei sacre, nu puritatea interioară. Atunci când istoria se loveşte de un zid, atunci când ajunge la un eşec, deşertul îi permite să iasă din impas, să obţină o victorie. Osea şi Ieremia exprimă ideea printr-un limbaj al simbolismului conjugal: în deşert, unde se celebra altădată logodna dintre Dumnezeu şi Israel, cuplul conjugal, separat şi sfâşiat de crunte trădări, va regăsi unirea patetică şi dorinţa violentă de a reîncepe o existenţă comună. Ezechiel, reluând literalmente termenii cosmografiei

sacre a Pentateuhului, evocă „deşertul popoarelor", în sânul lui, în acest deşert nicidecum exotic şi marginal, ci localizat ca un centru, chiar în mijlocul popoarelor, printr-o nouă Faţă-către-Faţă inexorabilă, Israel va înţelege sensul alegerii sale, a unei fiinţe - nu-ca-toate-celelalte în sânul Regatului lui Dumnezeu:

„ *Ceea ce vă vine în minte şi cugetaţi nu se va întâmpla, adică cum ziceţi: Să fim ca noroadele şi neamurile pământului şi să ne închinăm la lemne şi la pietre! Pe Viaţa Mea, zice Domnul... Cu o mână vânjoasă şi un braţ întins şi cu potop de mânie, voi domni peste voi... Vă voi duce în pustiul noroadelor şi mă voi judeca cu voi faţă-către-faţă, precum i-am judecat pe fraţii voştri în pustiul ţării Egiptului, şi astfel Eu voi instaura legământul, Cuvântul Stăpânului Etern... {Ezechiel,* 20, 32-36).

Este interesant de observat faptul că profetismul nu numai că a interpretat în sensul moisian conceptul de deşert, ci de asemeni ritul exprimând acest concept în Pentateuh. într-adevăr, dacă Pastele restaurează în mod ritual momentul Ieşirii din Egipt, străbaterea deşertului se repetă simbolic în Sărbătoarea de Sucot *(Lev,* 23, 34-44). An de an, timp de o octavă[1], evreii părăsind acoperişul solid „opera mâinilor omului", se instalează într-o colibă de frunziş, restituind astfel plenitudinea existenţei nomade.

Nomadă, sau, mai curând, umană, căci e de netăgăduit că sărbătoarea de Sucot includea, încă din perioadele cele mai vechi, o voinţă bine marcată, aceea de a nu renunţa în mod definitiv la valorile nomadismului. Şi nu e mai puţin caracteristic faptul

1. Reamintim că *Sucot,* sărbătoarea Corturilor, durează 8 zile în Israel şi 9 zile în Diaspora. Neher foloseşte aici, evident, un

termen muzical.
153
că, foarte curând, semnificaţia istorică a deşertului i-a fost asociată.
Dacă există vreun profet pentru care centrali-tatea lui Israel şi a Ierusalimului să fie una dintre realităţile fundamentale ale istoriei, acesta este desigur Zaharia:
Vor veni noroade multe şi popoare puternice să-l caute pe Domnul la Ierusalim... în acele zile zece oameni de toate limbile, de toate neamurile, vor apuca doar pe un iudeu de poala hainei şi vor zice: „Cu voi voim să mergem, fiindcă am auzit că Dumnezeu este cu voi" (8, 22-23).
Or, la capitolul 14 al profeţiei sale, amplificând această gravitare în jurul evreului la proporţiile unei escatologii cosmice, Zaharia îi localizează legea internă în riturile Sărbătorii de Sucot, aceasta - ultima resurecţie a traversării deşertului egiptean - este aceea care va întâmpina nu doar indivizii, ci popoarele, nu doar pe cei dornici să se roage, ci şi pe cei ce vor cu aviditate să trăiască. Iar Talmudul ştie şi el că cei şaptezeci de tauri sacrificaţi de Sărbătoarea de Sucot (prescrisă de Levitic), simbolizează prezenţa în locul sacru central, care este Templul de la Ierusalim, a celor şaptezeci de naţiuni ale pământului. „Dacă popoarele ar fi înţeles semnificaţia Templului, spune Rabbi Iohanan, ele nu l-ar fi distrus, ci l-ar fi construit cu mâinile lor, căci pentru ele se săvârşeau sacrificiile". In nici un alt rit, inserţia sacramentală a poporului ales într-o economie universală nu s-a concretizat cu o mai mare forţă decât în aceea a Corturilor. Dacă intuiţia a ceea ce posedă Israel prin alegerea sa deosebită este de natură *pascală,* conştiinţa universală a acestei alegeri este de esenţă *sucatică*[1].
1. Cuvânt adjectivat de Neher de la substantivul *Suca* (Coliba în care se locuieşte în timpul sărbătorii). *

Pe tema deşertului istoric, aprofundată deja substanţial de către profeţi, iudaismul epocii talmudice îşi orientează reflecţia asupra misterului lui Israel. Epoca talmudică este aceea a Exilului, a îm-prăştierii poporului evreu în patru colţuri ale pământului, în prezent, iudaismul nu a ieşit încă din această situaţie dramatică. Deşi epocile au evoluat, erei talmudice succedându-i era filozofiei medievale, apoi Renaşterea mistică şi, în sfârşit, secolele moderne ale emancipării, lectura spirituală a elementelor dramei a rămas întru totul asemănătoare aceleia străvechi, prezentată de către martorii căderii Templului şi distrugerii Statului evreu de către Vespasian şi Titus, în anul '70.
Pentru contemporanii evrei de la începutul Exilului, aceasta nu fusese o catastrofa neaşteptată, la care ar fi fost expuşi subit, fără un prealabil spiritual. Evenimentul nu i-a descumpănit decât pe aceia dintre evrei care tăgăduiau „taina" istoriei lor: sadu-ceii, identificau istoria lui Israel cu instituţiile concrete, dar osificate, ale Templului şi ale Statului; ese-nienii, ieşiţi cu totul din istorie pentru a trăi în margine, într-o contemplare eternă; ebioniţii sau iudeo-creştinii, convinşi că istoria umană a luat sfârşit odată cu Isus; obligaţi să recunoască, totuşi, că istoria continuă. Toţi aceştia, realişti, evazionişti, per-plecşi, au fost măturaţi de catastrofa căreia ei nu-i puteau conferi nici un sens. Dar masa evreiască, fariseii Palestinei, şi toţi cei care de secole trăiau în dias-pora babiloniană sau mediteraneană, lor li se lumina destinul tocmai prin „taina" istoriei lor, faţă de care se simţeau, în acelaşi timp, depozitarii şi solidarii ei asociaţi. Această proiecţie a poporului ales dintre toate popoarele, ei au coordonat-o cu cosmografia
154
155
sacră a Torei lui Moise. Din acest Exil ei au făcut o Sărbătoare de Sucot, lărgită la dimensiunile temporale şi spaţiale care reclamau o nouă trecere prin deşert - deşertul popoarelor. Seriozitatea acestei vocaţii a Exilului, a unui Exil căruia nu i se cunoşteau limitele, dar pe care erau gata să-1 înfrunte până la capăt, nu s-ar fi putut afirma cu o asemenea strălucire, dacă de la început, una dintre temele deşertului nu ar fi fost regândită cu o asemenea forţă extraordinară: tema *Şehinei.*
Acest termen ebraic, creaţie originală a gândirii fariseice, nu e de găsit, înainte de Talmud, în nici unul dintre nenumăratele texte evreieşti, apocaliptice, eleniste, eseniene, în care abundă

totuşi teo-logumenele[1]. Mai mult, nu se află nici în *Biblie, şi,* cu toate acestea, sursa ei imediată este biblică. Dar trebuie să mergem foarte departe în trecut pentru a atinge deşertul, unde „rezidenţa lui Dumnezeu" este desemnată prin rădăcina ebraică *şakan,* din care *şekina* este un simplu derivativ. în spiritualitatea fariseică, *Şehina* înseamnă *Dumnezeu-în-Exil.* Astfel, *Revelaţia,* atestată prin *Rezidenţă,* nu era altceva decât un Exil al lui Dumnezeu, iar una şi aceeaşi rădăcină biblică definea, în fond, Revelaţia şi Exilul *(galo);* rezidenţa lui Dumnezeu în deşert, în mijlocul poporului lui Israel, era un Exil al lui Dumnezeu; o petrecere vremelnică sub Cort, unde se adăpostea laolaltă cu evreii; o aventură Divină însoţind aventura umană. Iar această aventură reîncepe din primul moment al diasporei. Israel pleacă în Exil; Dumnezeu pleacă cu el: *Şehina* este însoţitoarea lui Israel în deşertul popoarelor. începe o nouă *Revelaţie: Exil* şi *Revelaţie* se enunţă simultan.

1. *Teologumen,* termen, terminologie teologică.

Se pot ghici resursele şi importanţa acestei perspective. Cu fiecare fragment exilat al poporului evreu, sălăşluieşte *Şehina;* pe fiecare parcelă de pământ pe care calcă evreul în exil se revelează prezenţa lui Dumnezeu. Departe de a fi un marş spre exterior, care separă întotdeauna mai mult poporul ales de centrul său de elecţie, Exilul este pentru Israel o misiune, în care fiecare etapă parcursă întăreşte mai mult legăturile dintre evreu şi Dumnezeu, care îl însoţeşte. Misiune de *sensibilitate:* universul ar fi amorf, dacă Israel nu ar fi omniprezent, vehiculând, ca o inimă, seva Divină prin organismul cosmic. Misiune de *decalaj:* pe cadranul secolelor, unde fiecare marchează o altă oră umană, Israel marchează ora permanentă a lui Dumnezeu. în sfârşit, Misiune *Izbăvitoare,* deoarece fiecare pământ atins de către evreu în Exil este atins de Dumnezeu, care-1 însoţeşte, iar în fiecare loc al Exilului său evreul depune grăunţe, din al cărui ansamblu va răsări într-o zi, pe întregul pământ, recolta Divină. Textele pe care le vom prezenta mai departe oferă o anumită idee asupra diversităţii misionarismului din Exil aşa cum acesta este gândit şi regândit neîncetat de către evreii din toate vremurile şi de toate tendinţele. Cititorul francez sau francofon poate simţi într-o magnifică strângere de mână, parfumul misterului lui Israel în *Notes sur la Galout,* culese de elevii lui Iacob Gordin (în: *Aspects du Genie d'Israel,* Cahiers du Sud, 1950).

Această stare mântuitoare a suferinţei prin Exilul lui Israel evocă multe asonante din spiritul creştin; ea acordă poporului evreu mult din ceea ce, în economia creştină, îi revine lui Isus; faptul că această concordanţă spirituală se completează prin cealaltă, care este concretă şi istorică, şi anume:

„faptul că suferinţele lui Israel au dobândit tot mai mult, în mod distinct, forma Crucii", a unui popor răstignit. (Jacques Maritain, *Raison et Raisons).* Acestea sunt probleme care se pun creştinului. Pentru evreu, sursele acestei economii sunt biblice. O exegeză evreiască desăvârşită şi care datează mult dincolo de era creştină, nu vede ea oare în Servitorul Suferind, din capitolul 53 al lui Isaia, figura poporului evreu? Dar mai ales, deşertul este aici, în Tora, oferind *tipuri* în care poporul evreu recunoaşte, fără greş, propriul său destin.

Căci nu doar o singură temă - *Şehina* - a cules poporul evreu în deşert, ci şi altele, care, toate, converg în a sugera mai bine „misterul" lui Israel. Odată cu *Şehina,* poporul evreu s-a lansat în aventura mântuirii. Dar drumurile sunt riscante; primejdioase: la toate răspântiile pândesc viclenia şi violenţa. Cine este prin urmare acest duşman perfid şi brutal care barează calea lui Israel, obstacolând-o în acelaşi timp şi pe cea a umanităţii şi a lui Dumnezeu? Cine este acest Anti-evreu, care pretinde că nu descoperă nimic misterios şi metafizic în destinul lui Israel şi care, de la un secol la altul, susţine că are pentru problema evreiască o soluţie definitivă? Gândirea evreiască îl numeşte Amalec. De la Amalec, de la acest popor care, în deşert, a fost cel dintâi care să-1 hărţuiască pe Israel (sau, potrivit unei traduceri mai exacte: să-1 despoaie de aureola sa providenţială) *(Ex.,* 17, 8-16; *Deut,* 25, 17-19); de la acest popor căruia Moise îi

vesteşte un război nesfârşit (potrivit interpretării tradiţionale pentru Exod, 17, 16: deoarece atâta vreme cât acesta se află aici, Numele Divin şi tronul Divin sunt distruse), după acest Amalec, cei ca Nabucodonosor, Amon, Titus, Torquemada, Hmelniţki, Hitler, nu sunt decât reîncarnări. Este re-
158

marcabil faptul că tipologia iudaică a Binelui şi a Răului nu a ales drept antagonişti Dumnezeu şi Satana, ci *Şehina* şi *Amalec,* prima alăturare fiind făcută în deşert.
Dar, dincolo de Bine şi de Rău, experienţa trăită în deşert alimentează încă misteriosul Exil al poporului evreu. Aşa cum marşul prin deşert a tins cu încordare spre Ţară, tot astfel, escatologia exilică rămâne încordată spre acelaşi obiectiv: Ţara. Exilul şi Ţara sunt cuprinse într-o dialectică, care nu este pur şi simplu de ordin general. Accidentele cele mai dramatice ale istoriei evreieşti din diaspora dovedesc valoarea existenţială a acestei dialectici. într-adevăr, în deşert au existat fricoşi şi disperaţi care au murit, în vreme ce vitejii au pătruns în Ţară; în deşert au fost însă şi cei ce şi-au riscat viaţa cu orice preţ, chiar fără Dumnezeu, chiar împotriva lui Dumnezeu, dar contra lui Amalec *{Num.,* 14, 44-45), şi cei răbdători care au aşteptat semnalul lui Dumnezeu - tot astfel cum, ca şi în deşert, evenimentele mesianice, decisive, împart Israelul în tabere, între iubitorii Exilului şi iubitorii de Ţară.
Aşa a fost cazul cu falşii mesia care au apărut la intervale regulate în istoria evreiască: Bar-Kohba, David Reubeni, Sabbatai Zvi şi atâţia alţii. Tot aşa cum în zilele noastre, semnificaţia escatologică a mişcării sioniste şi a renaşterii Statului Israel nu poate fi înţeleasă decât în lumina acestei dialectici a deşertului. Neîndoielnic, aşa cum indica Bialik în zorii sionismului, mesajul lui Theodor Herzl înţelegea să o rupă cu *Morţii deşertului,* cu victimele apatice ale unui destin absurd suportat în Egipt, Spania, Polonia, la Chişinău (nu după multă vreme şi la Auschwitz), şi îi chema pe evrei să constituie prima generaţie exilică a vieţii şi a redobândirii pa-
159
triei. Dar viaţa şi moartea nu sunt singurele elemente ale alegerii; problema nu e doar aceea a sinuciderii sau a supravieţuirii unui popor, ci aceea a eşecului sau a realizării unei misiuni. Cei dintâi pionieri sionişti au fost mai ales cei-ce-vor-cu-orice-preţ; fără Dumnezeu, ei au defrişat *Ţara Sfântă,* în vreme ce majoritatea credincioşilor aşteptau semnalul Divin[1]. Astăzi, şi unii şi alţii defrişează într-un efort comun Ţara Sfântă, simt viguros că ei îşi îndeplinesc sarcina lor misionară, dar reproşează celor ce sunt *încă* în diaspora că trădează misiunea, refuzând Ţara. In realitate, nici cei care refuză nu sunt nişte trădători, dacă refuzul lor nu ţine de egoism, nici de neseriozitate, ci de conştiinţa situaţiei lor exilice. Statul Israel şi Diaspora alcătuiesc cele două ramuri ale dialecticii mesianismului evreiesc. Dar ramura Exilului se va apleca într-o zi spre aceea a Ţării, înflorind în sfârşit împreună, căci din Ereţ[2] va răsări floarea mesianică. Şi unii şi alţii, cei din Israel şi cei din Diaspora, merg pe drumuri care nu sunt decât în aparenţă divergente. Ei toţi au în faţa Ţării o singură rugăciune, aceea a lui Moise: *Lasă-mă să intru!* Această rugăciune, acest angajament, care cum se ştie, este valabil pentru eternitate şi care totuşi trebuie îndeplinit acum, dă „Misterului" evreiesc un aspect exaltant, pe care Iuda Halevi 1-a numit „bucuria Exilului" şi care, prin orientarea sa către Ţară, este identic cu „bucuria lui Mesia".

1. Unii evrei religioşi aşteptau întâi venirea lui Mesia şi revenirea tuturor evreilor în Ţara Sfântă (sionismul religios), în vreme ce mulţi alţii, cu o armă în mână, cu o unealtă în cealaltă mână, au luptat neîntârziat pentru decolonizare, pentru reclădirea Statului Israel, transformând deşertul într-o oază (sionismul politic).
2. în limba ebraică, „ţară" şi „pământ" se exprimă prin unul şi acelaşi cuvânt: *Ereţ.*
160

ŞAPTE TEME ALE FIDELITĂŢII EVREIEŞTI FAŢĂ DE MOISE

/. *Umanismul pascal*

Din perspectiva evreiască, conţinutul central al Exodului este enunţat prin lectura liturgică a

ultimei zi a octavei pascale: capitolul universalei pacificări mesianice, *Isaia*, 11. *Iar lupul va sta laolaltă cu mielul şi tigrul se va odihni lângă ied; viţelul, puiul de leu şi berbecul vor trăi împreună şi un copil îi va mâna; junca va merge la păscut împreună cu ursoaica şi puii lor vor sălăşlui la un loc, iar leul ca şi boul va mânca paie. Pruncul se va juca lângă cuibul viperei şi în vizuina şarpelui otrăvitor copilul îşi va întinde mâna; nu vor mai fi ucideri, nici violenţe pe tot muntele meu cel sfânt, deoarece tot pământul va fi plin de cunoaşterea Domnului, precum apele acoperă fundul mărilor...*
Iată „visul Evreului Rătăcitor", cristalizat în noaptea pascală, de către marele poet evreu contemporan, Edmond Fleg[1]:
Deşteaptă-te, deşteaptă-te! Priveşte! vezi! Peste toate piscurile, peste câmpii, Peste vâlcele-ascunse şi peste golfuri căscate Peste arhipelaguri, peste oceanele toate Ei au rânduit masa omului!

1. Edmond Fleg (1874-1963). Scriitor francez. S-a dedicat din ce în ce mai mult temelor evreieşti, de inspiraţie mesianică şi universală. *V anthologie juive* este un excelent compendiu al gândirii iudaice.

Iar peste masa de lemn din toate pădurile Iată că ei au aruncat faţa de masă universală
Ţesută din toate luminile în care cerul scânteiază Şi masa e pusă şi cupele binecuvântate,
Iar Creaţia din jur împărtăşeşte,
Şi iată, dintre animale
De viaţă-nbelşugată,
în faţa tuturor, Lupul şi Mielul
Fac Pacea Lumii!
Priveşte, ei au venit, pictaţi pe bustul gol cei cu buza neagră...
Priveşte, iată, pe-aproape, ghemuiţi Cei cu craniul roşu...
Şi iată, veniţi, din alte zări, cei cu craniul galben...
Şi iată, acum, cei cu fruntea albă...
Ridică-te, Ridică-te! în mijlocul lor locul tău e gol,
Iar chipurile lor sunt fericite,
De jur împrejurul Mesei imense!
Priveşte: ei au rupt Pâinea!
Priveşte: ei au ridicat Vinul!
Ascultă: ei s-au rugat în tăcere:
Cina cea sfântă Umană - începe!

II. Prestigiile literalităţii

Notă preliminară: lectura evreiască a *Bibliei* ştie să fie multiformă. Iată un verset care pare fără semnificaţie, ritualist şi perimat, comentat de trei

exegeţi pătrunzând - în pofida diversităţii lor remarcabile, de inspiraţie raţionalistă, mistică sau istorică - până la secretul divin al textului.
Levitic 22, 28: *O vită mare, ori o vită mică să nu sacrificaţi cu puiul ei, în aceeaşi zi.*
A fost interzisă sacrificarea simultană a mamei şi a puiului ei, pentru ca nu cumva să sugrumăm puiul sub ochii mamei; caz în care animalul ar fi încercat de o prea mare durere. într-adevăr, sub acest raport nu există vreo deosebire între durerea pe care ar încerca-o omul şi aceea a celorlalte animale; căci iubirea şi gingăşia unei mame faţă de puiul ei nu depind de raţiune, ci de acţiunea factu-alităţii imaginative, pe care cele mai multe animale o posedă deopotrivă cu omul... Dacă Tora a ţinut seama de aceste dureri sufleteşti în cazul patrupede-lor şi păsărilor, cum ar proceda ea altfel faţă de genul omenesc? (Moise Maimonide, *Călăuza Rătăciţilor,* sec. XII).
Motivaţia acestei interdicţii nu poate fi grija de a evita o durere morală a animalului.

Altminteri, ar fi fost suficient ca Tora să prescrie ca mama şi puiul ei să fie sacrificaţi separat, unul într-un loc, celălalt în altul. Dar tocmai că interdicţia nu vizează spaţiul ci timpul, indivizibila „zi", în acelaşi timp terestră şi celestă, în care orice act de cruzime, oricare ar fi acesta, introduce o spărtură ireparabilă. Unitatea „ zilei", operă la care Dumnezeu şi oamenii sunt asociaţi, nu poate fi salvată decât printr-un act de iubire. (Zohar, Comentariu asupra versetului, sec. XII).

Atunci când Templul a fost distrus, iar pe drumurile ducând la Babilon, se târau şi dispăreau convoaie de evrei înlănţuiţi, însetaţi, înfometaţi, tortu-

raţi, asasinaţi, Moise s-a ridicat în Faţa lui Dumnezeu şi a zis: „Stăpâne al Lumii! Ai scris în Tora Ta: „ O vită mare, ori o vită mică să nu sacrificaţi cu puiul ei, în aceeaşi zi. Iar acum, câţi copii evrei au fost deja sacrificaţi cu mamele lor... iar Tu taci!" (Midraş Rabba, despre Cartea Plângerilor, *Introducere,* sec. V).

Notă fundamentală. Lectura evreiască a *Bibliei* este în mod constant gata să renunţe la orice fel de exegeză, Spiritul versetului existând, pentru evreu, chiar în Actul la care este chemat. Teză în care se întâlnesc filozoful medieval şi gânditorul secolului XX.

Actele prescrise de Dumnezeu nu pot fi nici ratificate, nici respinse de raţiune. Ne supunem voinţei Divine aşa cum bolnavul ascultă şi urmează prescripţiile medicului său. Un exemplu: circumcizia. Cât de absurdă, ilogică şi fără nici o eficienţă morală şi socială pare! Şi totuşi, Abraham şi-a asumat-o, atunci când avea o sută de ani; el a transmis-o fiilor săi şi ea a devenit semnul prin care se manifestă întâlnirea eternă dintre Dumnezeu şi fiii lui Abraham. (Iuda Halevi, *Kuzari,* III, 7, începutul sec. al XH-lea).

Conţinutul *Bibliei* este el oare simbolic? Maniera în care Dumnezeu şi-a făcut cunoscută voinţa oamenilor este ea oare simbolică? Rugăciunea noastră este un simbol? îi cerem noi oare lui Dumnezeu un ajutor simbolic?...

Cel ce iubeşte din toată inima sa, din tot sufletul său, din toate puterile sale, nu iubeşte simbolic. A-l sluji pe Dumnezeu nu se poate reduce la o atitudine simbolică.

„Simboliştii"pretind că importantă nu este semnificaţia literală a Scrierii şi că ceea ce contează sunt ideile spirituale ascunse în Biblie.

Dimpotrivă, tradiţia evreiască insistă ca porunca biblică să nu fie despuiată de sensul ei simplu şi nud. Fără realitatea cuvântului nud, spiritul nu este decât o fantomă. Chiar şi misticii evrei, care caută semnificaţia alegorică a Scrierii şi consideră că sensul ascuns este superior sensului obişnuit şi nud, afirmă totuşi constant că secretul Bibliei rămâne în literalitate...

Observanţa religioasă este mai mult decât o confruntare a omului cu o idee. Doar prin act stă omul înaintea lui Dumnezeu (Abraham Heschel[1], *Man's Questfor God,* New-York, 1954).

///. ***Imediatitatea***

Dacă dorim să centrăm această temă, ca şi precedentele, în jurul figurii lui Moise, ne vom strădui zadarnic să o ilustrăm cu cel mai neînsemnat text. Iar aceasta e de la sine înţeles. Căci ar fi deajuns un singur cuvânt care, în literatura evreiască, să sugereze că Moise ar fi fost altceva decât un om ca toţi ceilalţi, pentru ca această temă să-şi piardă orice sens. într-adevăr, în dimensiunea evreiască, întâlnirea dintre Dumnezeu şi oameni este imediată. Chiar Moise, profetul suprem, nu a putut, nu a vrut, nu a încercat să se insereze între Dumnezeu şi oameni.

De aici, câteva tăceri impresionante în liturghia evreiască, şi care sunt încă mai decisive decât conta-

1. Abraham Joshua Heschel (1907-1972), *Omul în căutarea lui Dumnezeu* (1954) şi pandantul acestei cărţi, *Dumnezeu în căutarea omului* (1956); prima publicată la Hasefer, 2001.

bilizarea menţionărilor lui Moise. în momentele capitale din cadrul slujbei, Sinagoga barează în mod deliberat numele lui Moise, pentru a nu permite ca o pioasă veneraţie să facă din acest om „modest", şi totuşi la limita umanului, un supraom sau un mediator.
Sinagoga spune: Dumnezeul lui Abraham, al lui Isaac şi al lui Iacob. Dar ea nu spune niciodată: Dumnezeul lui Moise.
Sinagoga nu spune: Moise ne-a eliberat din Egipt, ci: doar Dumnezeu. Numele lui Moise nici măcar nu este pomenit în Hagada pascală.
Moise a murit, cine nu moare?... Aceasta este concluzia unei elegii liturgice care, situându-1 pe Moise printre toţi oamenii, permite acestora să-1 înfrunte pe Dumnezeu Faţă-către-Faţă.

IV. Tutuirea

în acea Faţă-către-Faţă cu Dumnezeu, evreul nu pune doar accentul familiar al unei vechi experienţe, ci şi tonul exigent al celui care ştie că vorbeşte cu Dumnezeul viu, tutuindu-1. în Tora, Dumnezeu nu 1-a tutuit oare pe Israel, cerându-i să respecte veşnic Cuvântul Său? Iar, Tu, Dumnezeule, ce aştepţi Tu pentru a-1 respecta pe al Tău? Aici şi acum, între cei patru coţi şi în clipa prezenţei mele evreieşti - zice hasidicul Rabin din Berdicev - (sec. XVIII) - eu aştept mântuirea:
Salut, Stăpâne al Universului.
Eu, Levi Isaac, fiul lui Sara, din Berdicev,
166
Vin înaintea Ta să pledez:
Eu reprezint poporul Tău Israel.
Ce relaţie e între Tine şi Israel?
Cu orice prilej, se spune: „Poruncesc fiilor lui Israel!"
Cu orice prilej, se spune: „Grăiesc fiilor lui Israel!"
Părinte îndurător, câte popoare sunt pe lume?
Perşii, babilonienii, romanii...
Ruşii... Ce spun ei?
împăratul lor e împăratul.
Germanii, ce spun ei?
Imperiul lor e Imperiul.
Iar eu, Levi Isaac, fiul lui Sara, din Berdicev, eu
spun: Fie slăvit şi sfinţit Numele Divin...
Iar eu, Levi Isaac, fiul lui Sara, din Berdicev, eu zic:
Nu mă clintesc de-aici, nu părăsesc acest loc,
Până nu soseşte sfârşitul,
Până nu soseşte sfârşitul Exilului:
Itgadal veitkadaş Şme rabba...
Fie slăvit şi sfinţit Numele Divin...

V. ***Exilul lui Dumnezeu***

Aici, jos, pe pământ, se joacă, în toată plenitudinea, destinul religios al omului. Căci aici, pe pământ, nu e doar locul vremelnic al omului, ci şi reşedinţa lui Dumnezeu. Universul Alianţei nici nu se împarte, nici nu se depăşeşte pentru a atinge metafizica. El poartă „metafizica" sa în sine însuşi. Şi aşa cum altădată, în deşert, Dumnezeu sălăşluia în mijlocul poporului său, şi chiar prin aceasta, în centrul
167
lumii, tot astfel, în Exilul lui Israel, Şehina se află în mijlocul Exilaţilor.
Reşedinţa esenţială pentru Şehina e pe pământ. Cele şapte păcate succesive ale lui Adam, generaţia lui Enoh, oamenii potopului, Turnul lui Babei, egiptenii epocii lui Abraham, sodomiţii şi egiptenii din epoca lui Moise, au făcut să urce Şehina până în al şaptelea cer. Dar meritele lui Abraham, Isaac, Iacob, Kehat, Amram şi, în sfârşit, ale lui Moise, au readus-o pe pământ. {Literatura talmudică, Pesikta, I, 2).

Prea-iubitul este al meu, iar eu sunt a Lui!
El este Dumnezeul meu, iar eu sunt poporul Lui.
El e părintele meu, iar eu sunt copilul Său.
El e păstorul meu, iar eu sunt turma Sa.
El mă slăveşte, eu îl slăvesc.
El proclamă unicitatea mea, iar eu o proclam pe a Sa.
Atunci când am nevoie de ceva
îi cer Lui
Iar atunci când El are nevoie de ceva
El îmi cere mie,
Căci se zice: Spune-le fiilor lui Israel,
grăieşte fiilor lui Israel,
ca ei să facă asta - pentru Mine
ca să ei să facă aia - pentru Mine!
Atunci când eu sunt în nenorocire,
eu vin la El,
Iar când El e în nenorocire,
El vine la mine,
Căci se spune: Eu sunt cu poporul meu în nenorocire.
(Midraş Rabba la *Cântarea Cântărilor,* 2, 16).
168

VI. Responsabilitatea lui Israel

Misiune de sensibilitate în secolele de suferinţă; Israel, inima umanităţii, slujitorul suferind, purtând bolile tuturor şi permiţând, chiar prin aceasta, lui Dumnezeu să se manifeste pe pământ: despre aceasta scria textual în *Kuzari* (11, 44) Iuda Halevi, în secolul al XH-lea. Dar în secolele de toleranţă, de emancipare, de fraternitate, izolarea lui Israel mai are vreun sens? Da, răspunde, în secolul XIX, Samson Raphael Hirsch, într-un text care rezumă misiunea non-conformistă, veşnic profetică şi protestatară a evreului.

Iudaismul a ţinut vreodată de secolul său? Iudaismul a putut fi dintr-un secol al său? A putut fi? Poate el deveni?

Abraham ţinea de timpul său, atunci când suveranul l-a aruncat în cuptorul Caldeii, deoarece a sfărâmat idolii vremii sale? Părinţii noştri ţineau de vremea lor, atunci când trebuiau să suporte asuprirea egiptenilor, să-şi plece vreme de secole grumajii sub jugul sclaviei şi să-şi ascundă pruncii în valurile Nilului? Daniel ţinea de timpul său, atunci când în Babilon, împreun î cu alţi câţiva tineri evrei, e nevoit să mănânce aoar ierburile din câmp (ca să nu încalce *caşrutul,* legea alimentară evreiască, n.tr.), *preferând să se expună fălcilor leilor, decât să renunţe la a se ruga, precum strămoşii noştri, de trei ori pe zi, cu faţa îndreptată către Ierusalim? Macabeii ţineau de vremea lor, atunci când cu o eroică temeritate înfruntau invazia moravurilor greceşti şi a civilizaţiei eline? Discipolii lui Hilel şi*
169
fiul lui Zăceai erau din vremea lor, atunci când romanii distrugeau prin sabie regatul Iudeii, devastau Templul de la Ierusalim, duceau la abator sau la piaţa de sclavi copiii din Iudeea sau îi azvârleau animalelor sălbatice pentru a distra ochii princiari?

Iar apoi, vreme de secole, ţinea de timpul său, acel iudaism pentru care, în toate regiunile, în toate epocile, părinţii noştri au suferit agresiunea cea mai infamantă, deriziunea cea mai umilitoare, şi moartea sub mii de forme? A ţinut de timpul său, în toate acele secole, iudaismul? Răspundea el opiniilor contemporane, nu se expunea neînţelegerii sau necunoaşterii, şi se considera atunci că e un lucru comod şi facil să fii evreu? - Şi era de datoria iudaismului să trăiască cu secolul său?

Ce-arfi devenit iudaismul, dacă părinţii noştri ar fi socotit că e de datoria lor să-l modeleze

după imaginea secolului lor? Dacă în Egipt, înţelepciunea preoţilor de la Meroe, la Babilon, misterele de la Melytta, în Persia, magia lui Zoroastru; în Grecia, secretele de la Eleusis, sau legendele populare ale Olimpului, ori sistemele filozofice, rând pe rând, la modă, la Alexandria sau la Roma, cvintesenţa tuturor opiniilor şi a tuturor credinţelor, sau învăţătura druizilor în Galia, ori aceea a mănăstirilor şi călugărilor din Evul Mediu, ar fi fost de fiecare dată măsura reformelor ce se impuneau iudaismului, şi dacă, astăzi încă, pentru a asculta de această doctrină nouă, coreligionarii noştri ar reforma pretutindeni iudaismul lor, acordându-l, în toate ţările, sub toate climatele, ideilor şi obiceiurilor compatrioţilor lor? Nu variază opiniile, moravurile, nevoile, de la o regiune la alta, de la un secol la altul? Iudaismul nu este o religie care, mai mult decât toate celelalte, e
170

sortită să rătăcească, străbătând toate ţările şi toate secolele? Şi trebuie noi să-l facem să ţină de secolul său?...
Faptul că iudaismul îi izolează pe cei ce-l profesează, că îi face să pară a fi dintr-un alt secol oamenilor superficiali din fiecare secol, acesta este un fapt limpede stabilit încă de la origini în Biblie, şi nu era nevoie de timpurile moderne ca să se poată face surprinzătoarea descoperire. Totuşi, această izolare nu este decât o aparenţă, şi nici o credinţă mai mult decât credinţa evreiască nu e menită să-şi înzestreze adepţii cu o iubire care să îmbrăţişeze totul, să le dea un spirit şi o inimă cărora nimic din ceea ce este uman, pe vastul pământ, să nu le fie străin, care să le inspire cea mai arzătoare, cea mai activă simpatie pentru toată suferinţa umană, pentru progresul uman, să-i facă să asculte şi să salute, în cele mai obscure meandre ale istoriei, pasul divin al eternei Providenţe, să-i facă să fixeze chiar pe mormântul moralităţii căzută pradă tuturor corupţiilor, stindardul cu culorile speranţei a inevitabilei întoarceri spre Dumnezeu — căci întreaga forţă a acestei credinţe constă tocmai în a sădi în conştiinţe această convingere că toţi oamenii, absolut toţi, merg, o dată cu Israel, către regatul lui Dumnezeu pe pământ, către un regat unde vor sălăşlui pretutindeni adevărul şi iubirea, dreptul şi sfinţenia. - Uitaţi-vă la Abraham, acest cel dintâi evreu singular, izolat, pe pământ. Izolarea sa îşi are pereche? El e singur, el e unic, separat de toţi, în contradicţie cu secolul său; iar în pieptul său, ce inimă plină de modestie, plină de blândeţe, plină de milă universală, plină de iubire pentru toţi şi chiar faţă de oamenii cei mai corupţi ai timpului său! Judecata lui Dumnezeu se exercită asupra Sodomei şi Gomorei, asupra gunoiului co-
171
rupţiei celei mai nenorocite care a fost vreodată - iar Abraham ce face? Se roagă pentru Gomora, se roagă pentru Sodoma!... Abia încheiase pactul cu Dumnezeu şi cu descendenţii săi, care îl izola de restul omenirii păgâne, că la asfinţit, în faţa cortului său, Abraham pândeşte trecătorii osteniţi, străini, idolatrii, pentru a-i invita în lăcaşul său şi pentru a revărsa asupra tuturor oamenilor, oricare ar fi fost ei, mila sa, bunătatea sa, iubirea sa universală şi divină. Şi de ce ne-ar surprinde? Acest universalism, această iubire activă faţă de tot ce este uman, nu fusese tocmai esenţa şi ţelul, motivul şi semnificaţia izolării sale?... Iar el a rămas simbolul însuşi al iudaismului; Abraham a fost solitar pentru umanitate, şi tot pentru umanitate, iudaismul trebuie să continue, de-a lungul timpului, marşul său solitar... până în ziua când „lupul va coabita cu oile, sau tigrul se va odihni cu iedul, când vaca, puiul de leu şi berbecul vor trăi împreună; atunci nu vor mai fi nici crime, nici violenţe pe tot muntele sfânt, căci pământul va fi plin de cunoaşterea lui Dumnezeu, precum apa acoperă fundul mărilor". Atunci, doar atunci - când secolul va fi cu Dumnezeu, Israel va fi cu secolul său (Samson Raphael Hirsch).

VII. Izbăvirea universală prin unicitatea lui Israel

Mistica evreiască aruncă o punte foarte deosebită între „Dumnezeul Părinţilor noştri" şi „Lege ". Ea substituie conceptului general al creaţiei
172

pe cel al creaţiei misterioase. Lumea creată este atunci plină de raporturi misterioase cu Legea. Legea nu e străină lumii, ea este cheia acestor secrete ale universului; în limbajul său explicit se ascunde un sens secret care nu enunţă altceva decât esenţa însăşi a universului; în aşa fel încât Cartea Legii înlocuieşte pentru evreu cartea Naturii sau încă bolta înstelată, în care altădată oamenii pretindeau că citesc destinul terestru, în semne comprehensibile. Aceasta este ideea fundamentală a nenumăratelor relatări, prin care Iudaismul lărgeşte lumea aparent îngustă a Legii sale la dimensiunile întregii lumi; prin care viziunea acestei lumi cuprinde şi pe aceea a ■ lumii viitoare, tocmai fiindcă această viziune este prefigurată în Lege. Au fost utilizate toate metodele exegezei şi chiar dacă ele păreau uneori neobişnuite şi chiar ridicole, în ochii observatorului..., semnificaţia univocă a acestei exegeze rămâne următoarea: între Dumnezeul evreilor şi Legea evreilor se inserează întreaga Creaţie. Ca urmare, ambele, Dumnezeu şi Legea Sa, sunt la fel de vaste ca însăşi Creaţia.
Dar noţiunea de Şehina permite misticii evreieşti să arunce de asemenea o punte între „Dumnezeul Părinţilor noştri" şi „Rămăşiţa lui Israel"... Dumnezeu se dăruieşte poporului său, îi împărtăşeşte suferinţa, pleacă o dată cu acesta, însoţindu-l în mizeria pământurilor străine, se exilează în exilurile poporului său. Tot astfel, cum ideea unei preexistente a Toreifaţă de lume şi a unei creaţii a lumii în vederea Torei, îngăduia sensibilităţii evreieşti să vadă în Tora mai mult decât o Tora evreiască şi să recunoască în ea efectiv fundamentul lumii, tot aşa ideea Şehinei conferă orgoliului „Rămăşiţei lui Israel" o valoare mai universală. Căci suferinţele
173
acestei Rămăşiţe, această solitudine şi această izolare perpetuă, toate acestea devin acum o suferinţă pentru Dumnezeu. Aventura Şehinei, peregrinările scânteii luminii Divine primordiale, proiectează între Dumnezeul evreilor şi omul evreu întreaga Revelaţie şi îi ancorează, tocmai prin aceasta, pe ambii, Dumnezeu şi Rămăşiţa, în imensa profunzime a Revelaţiei. Conferind Legii semnificaţii cosmice, Mistica Creaţiei permitea extinderea faptului evreiesc la faptul universal. Tot astfel, mistica Revelaţiei sugerează că în acest Dumnezeu care se oferă lui Israel există o suferinţă divină, care trebuie biruită; că în această comprimare a lui Israel la proporţiile unei Rămăşiţe, există voinţa de a-l primi pe Dumnezeu în Exil. Ca urmare, relaţia dintre Dumnezeu şi Israel e prea îngustă, insuficientă. Dumnezeu însuşi, asociindu-şi destinul cu acela al lui Israel, are nevoie de Izbăvire. Astfel, în suferinţă se depăşeşte relaţia dintre Dumnezeu şi Rămăşiţă.
Dar Izbăvirea nu ar trebui ea oare să răsară dintr-o relaţie între „Rămăşiţă" şi „Lege"? Cum să ne imaginăm această relaţie? Ce înseamnă, pentru evreu, „ îndeplinirea Legii"? De ce să o îndeplinească? Cu ce noţiuni asociază el această îndeplinire?
Recompensa cerească? „Nu fiţi ca servitorii care îşi slujesc Stăpânul pentru simbrie!" Satisfacţia terestră? „Nu spune: nu-mi place carnea de porc! Spune: sigur că îmi place, dar Părintele meu care e în Cer mi-a interzis să o consum! "
Prin urmare, de ce să îndeplinească evreul prescripţii şi cutume nesfârşite? „Pentru a unifica pe Dumnezeu şi Şehina". Prin această formulă el îşi pregăteşte inima, „ în teamă şi iubire", el, individul,
174

Rămăşiţa, „în Numele întregului Israel", ca să îndeplinească comandamentul care i se prezintă. Scânteile divine împrăştiate în lumea întreagă, el le va aduna din Exilul lor şi le va readuce Celui care a fost deposedat de ele. Fiecare act, fiecare îndeplinire a unei Legi, produce un segment din această Unificare. A proclama Unitatea lui Dumnezeu? Evreul numeşte aceasta: unificarea lui Dumnezeu. Căci această Unitate este în măsura în care ea devine; ea este Devenirea Unităţii. Iar această devenire este plasată în sufletul şi în mâinile omului.

Omul evreu şi Legea evreiască: între cele două se joacă drama universală a Izbăvirii, în care sunt angajaţi Dumnezeu, lumea, umanitatea... Strâmtul, Cel mai Strâmt, s-a lărgit la dimensiunile întregului, a Totului sau, mai curând, se resorb în Unificarea lui Unu. Coborârea în cele mai intime profunzimi s-a revelat ca o ascensiune către supremele înălţimi. Sentimentul de Fiinţă-ireductibil-evreiască se transfigurează într-un adevăr care răscumpără Lumea. în cotlonul cel mai intim al inimii evreieşti străluceşte deodată Steaua Izbăvirii.
{Franz Rosenzweig, *Steaua Izbăvirii,* 1921).
175

OBSERVAŢII BIBLIOGRAFICE

Cititorului grăbit, dornic să cunoască „viaţa" lui Moise, i se poate recomanda la alegere:
Shalom Asch, *Moise,* 1954 (tradus din americană, ed. Calmann-Levy) şi Jacques Maritain, *Moise, Homme de Dieu,* 1953 (Decroix et Johanet).
Cititorul lor să le citească fără a uita însă că mulţi alţi scriitori, antici sau moderni, au scris romane şi eseuri biografice întru totul asemănătoare, dacă nu mai bune. Iată referinţele unora dintre studiile menţionate în cursul expunerii noatre:
F. Schiller, *Die Sendung Mosis,* 1783.
Ahad Haam, *Moise,* 1904 (extras din: *Au Catrefour,* traducere din ebraică, Lipschutz, Paris).
S. Freud, *Moise et le monotheisme,* 1942. *(Moise şi monoteismul* în S. Freud, *Opere,* voi. I, Editura Ştiinţifică, 1991).
Martin Buber, *Moise* (tradus de Albert Kohn, colecţia „Sinai", P.U.F.).
Thomas Mann, *Moise,* în *Les Dix Commandements,* 1946 (Albin Michel).
O schiţă amuzantă de Winston Churchill, *Moise, Conducteur de peuple,* în *Reflections et Aventures* (Delachaux et Niestle).
De asemeni, de recitit venerabilele biografii spirituale inspirate de tradiţia marilor religii biblice: Edmond Fleg, *Moise raconte par les Sages,* ediţie definitivă,
1956 (Albin Michel), perspectiva Midraşului tradiţional. Philon, *Vie de Moise,* 1950, perspectiva iudaismului elenistic. Gregoire de Nysse, *Moise,* ed. II-a, 1955 (traducere de J.
Danielou, Cerf, Paris), perspectiva patrologiei creştine.
177
O introducere excelentă la această problemă, Moise în teologie, în liturghie şi în iconografia iudaismului, creştinismului şi islamului: *Moi'se, V' homme de V Alliance, Cahiers Sioniens,* 1954 (Desclee).
Semnalăm studiul lui P. Demann, *Moi et la Loi dans la pensee de Saint Paul.* Evidenţiem de asemeni ancheta remarcabilă a lui Renee Bloch: *Quelques aspects de lafigure de Moi'se dans la tradition rabbinique,* redactată câteva săptămâni înainte de moartea prematură şi tragică a autorului.
Problemele de ordin ştiinţific sunt evocate de A. Lods, *Histoire de la Litterature hebraique et juive,* 1950 (Payot) — Lucrare standard, în limba franceză, a exegezei critice a Vechiului Testament. Paginile 83-152 şi 198-219 (Completări bibliografice de A. Parrot, p. 1034 ş.urm.) situează evoluţia problemelor literare ale Pentateuhului, de la Spinoza până în zilele noastre. Se găsesc aici clasificate, după tendinţe, numele autorilor pe care i-am menţionat.
Cu toate acestea, după opinia noastră, toate aceste lecturi sunt condamnate să nu fie decât nişte abordări extrem de imperfecte. Pentru a pătrunde în miezul problemelor ridicate de viaţa, opera şi influenţa lui Moise, trebuie mers chiar la sursele spiritualităţii iudaice.
Este necesar să apelăm înainte de toate la *Biblie,* care să fie citită în originalul ebraic, în această limbă cu virtuţi ireductibile şi care, în plus, a rămas neîntrerupt, de la Moise, limba de studiu şi a liturghiei iudaice şi a redevenit, în zilele noastre, limba omului de pe stradă, în Ţara Sfântă. Aici, a traduce nu înseamnă doar a trăda o limbă, ci a ucide o tradiţie vie.
Cu toate acestea, în măsura în care recursul la traducere se dovedeşte indispensabil, suntem îndreptăţiţi să cerem traducătorului o cunoaştere în acelaşi timp discursivă şi intuitivă a limbii ebraice. în acest sens au fost întreprinse în Franţa eforturi remarcabile *(Bible de Jerusalem, Bible de Maredsous, Bible de la Pleiade, Bible d' Osty).* Dar trebuie mers mai departe, obţinându-se pentru ansamblul *Bibliei* ebraice, traducerea „literală" (adică în spiritul tradiţiei iudaice: „fidelă"). Acestei opere i s-au dedicat, pentru limba germană, Martin Buber şi Franz Rosenzweig *(Die Schrift,* ediţia definitivă, 1962), şi pe care Edmond Fleg a inaugurat-o pentru limba franceză *(Le Livre du Commencement,* ed. Ii-a, ed. de Minuit, 1959 - *Le Livre de la Sortie d'Egypte,* ed. de Minuit, 1963) şi
178

Andre Chouraqui cu ediţia sa biblică (Desclee de Brouwer,

1974).
Am încercat noi înşine să practicăm acest lucru în cartea despre Moise, unde citatele biblice au fost traduse de noi în contact imediat cu „spiritul literei ebraice".
în sfârşit, este indispensabil să se înţeleagă caracterul specific al comentariului evreiesc tradiţional. Ne-ar fi plăcut să putem prezenta aici un catalog metodic al traducerilor franceze ale acestor texte clasice ale spiritualităţii iudaice. Or, nu posedăm la această dată, în traducere integrală, decât unele texte rare, între care se cuvine să menţionăm:
Moise Maimonide, *Le Guide des Egare* (trad. Solomon Munk, 1856-1866, reed. Paris, Maisonneuve, 1950), *Călăuza rătăciţilor* (în româneşte de Dumitru Hîncu, Hasefer, 2000).
Le Livre de la Connaissance (trad. Valentin Nikiprowetzky şi Andre Zaoui, 1961, P.U.F., Collection Sinai).
Rachi, *Commentaire sur le Pentateuque* (trad. Israel Salzer, Joseph Bloch, Elie Munk, Ernest Gouguenheim, Paris, Keren Hasefer, 1957).
Bahya Ibn Paquda, *Introduction aux Devoirs des Coeurs,* 1952 (trad. Andre Chouraqui, Desclee de Brouwer).
Moche Hayyim Luzzato, *Le Sentier de Rectitude,* 1956 (trad. Aron Wolf şi Jean Poliatschek, Collection Sinai', P.U.F.).
Maharal de Prague, *Dieu parle aux hommes, Etudes sur la Revelation,* 1969 (trad. Thedore Dreyfus, Publications du Centre de Recherches et d' Etudes Hebraîques de l'Universite de Strasbourg, Kliencksieck).
Acestea sunt reuşite excelente. Alte întreprinderi, prea ambiţioase, sunt din acest motiv destinate eşecului, în pofida meritului autorilor lor. E cazul cu pasaje întregi traduse din *Talmud* (Rabinowicz, Schwab) sau din *Cabala* (Jean de Pauly, Vuillaud) permiţând cel mult cititorului expert să le compare cu lucrarea originală. Insuficienţa este încă mai categorică în lucrarea lui P. Bonsirven, a cărui erudiţie nu e desigur pusă în discuţie. Dar cum să se simtă cititorul invitat să mediteze la *Textele Rabinice din primele două secole creştine* (Roma, 1955), dacă de la introducere, compilatorul îl pune în gardă împotriva unui „talmeş-balmeş", a unor texte adunate la întâmplare? în orice caz, un studiu serios al tradiţiei iudaice nu poate fi cu adevărat întreprins decât printr-o disciplină orală, cu aju-

torul unui maestru. în absenţa acestei posibilităţi este preferabil să ne mulţumim cu studii privitoare la aceste chestiuni.
Propunem deci, pentru a-1 călăuzi pe cititorul începător, alegerea unor lecturi indirecte pentru a pătrunde imediat în climatul tradiţiei şi gândirii iudaice autentice. Pentru perioada biblică, recomandăm lucrarea noastră *Essence du Prophetisme* (ed. Ii-a, 1972, Calmann-Levy) şi cealaltă lucrare a noastră *Histoire Biblique du Peuple d' Israel,* 1974 (în colaborare cu Renee Neher, Paris, Adrien-Maisonneuve). Pentru spiritul farisian şi literatura talmudică: A. Cohen, *Le Talmud,* 1933 (Payot), (A. Cohen, *Talmudul,* în româneşte de C. Litman, Hasefer, 1999); R. Travers Herford, *Les Pharisiens,* 1930 (Payot); Paul Ricoeur, *Finitude et Culpabilite,* voi. 2, p. 115-134, 1960 (Aubier); Claude Gruber-Magitot, *Jesus et les Pharisiens,* 1964 (Laffont). Pentru filozofia medievală: G. Vajda, *Introduction a la pensee juive du Moyen Age,* 1947 (Vrin). Pentru mistica iudaică: G.G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive,* 1950 (Payot); A. Safran, *La Cabbale,* 1960 (Payot), (A. Safran, *Cabala,* în româneşte de C. Litman, Ed.Univers Enciclopedic, 1996); G. Casării, *Rabbi Simeon bar Yochai'et la Cabbale,* 1961 (Seuil); A. Neher, *Puits de V Exil,* 1965 (Albin Michel). Pentru o vedere de ansamblu asupra istoriei evreilor: Cecil Roth, *Histoire du Peuple Juif,* ed. IlI-a, 1962 (La Terre Retrouvee, Paris); S.W. Baron, *Histoire d' Israel,* 5 voi., 1956 (P.U.F.); Moche Catane, *Les Juifs dans le monde,* 1962 (Albin Michel); Renee Neher-Bernheim, *Histoire juive de la Rennaissance ă nosjours,* 4 voi., 1974 (Klincksieck, Paris). Pentru problema antisemitismului: Jules Isaac, *Jesus et Israel,* ed. Ii-a, 1957 (Fasquelle); Leon Poliakov, *Histoire de V anti-semitisme* (Calman-Levy), (în româneşte la Hasefer, 4 voi., 1999-2000); Leon Poliakov şi J. Wulf, *Le IlI-e Reich et les Juifs,* 1959 (Gallimard); Marcel Simon, *Verus Israel,* ed. II-a, 1964 (Boccard); drama *Varsovie* de Rabi, 1965 (Orphys, Gap) şi întreaga operă a lui Elie Wiesel (Seuil).Pentru sionism: I. Cohen, *Le mouvement sioniste,* 1945 (Terre Retrouvee); Andre Chouraqui, *L'Etat d' Israel,* 1955 (P.U.F.); David Catarivas, *Israel,* ed. 9-a, 1969 (Petite Planete, Seuil); Georges Friedmann, *Fin du Peuple Juif?,* 1965 (N.R.F.); Renee Neher-Bernheim, *La Declaration Balfour,* 1969 (Julliard, coli. Archives). în sfârşit, pentru gândirea iudaică în esenţa sa: Abraham J. Heschel, *Dieu en quete del'homme,* 1968 (Seuil); Emmanuel Levinas, *Difficile Liberte,* 1963 (Albin Michel) (în

româneşte *Dificila Libertate,* trad. Ţicu Goldstein, Hasefer, 1999); J.L. Talmon, *Destin d' Israel, V Unique et V Universel,* 1967 (Calmann-Levy); Eliane Amado Levy-Valensi, *La Racine et la Source,* 1968 (Zikarone, Paris); Benjamin Gross, *Le Messianisme Juif,* 1969 (C.R.E.H. Strasbourg et Klincksieck); A. Neher, *Existence Juive,* 1965 (Seuil) şi *La Conscience Juive,* Actes des Colloques des Intellectuels Juif de langue franşaise, 6 voi., 1965-1972 (P.U.F.).
Florilegiu de texte în: Edmond Fleg, *Anthologie Juive,* ed. IlI-a, 1951 (Sulliver), Ed. de poche (J'ai Iu „Essentiel") de Leon Algazi.

181
EPOCI
FAPTE SPIRITUALE
EROU

Epoca Biblică.

sec. XV sau sec. XIII .
sec. V
Exodul.
Judecătorii şi Regalitatea.
Profeţii.
Inspiraţii.
încheierea *Bibliei.*
Moise.
Iosua, David, Solomon.
Eliahu, Amos, Isaia.
Ieremia, Ezechiel, Ezra.
Nehemia.

Epoca celui de-al Doilea Templu.

Către Scribii. Sinagoga Mare.
444 î.e.n. Elenismul şi rezistenţa haşmo-
neană la elenism. Prozeletismul evreiesc în lumea mediteraneeană: Septanta. Tendinţele spirituale: sadducia-nism, esenienii (manuscrisele de la Qumran), farisianism (învăţătura Legii orale), filozofia elenistă, mesianismul apocaliptic (apariţia creştinismului).

Diaspora: Centrul Babilonian.

70 aprox. Talmudul de la Ierusalim.
Talmudul din Babilon. Literatura omiletică, etică, filozofică şi mistică a Midraşului. Maeştrii gândirii talmudice: Tananimii, Amoraimii, Saboraimii, Gaonimii.
Simon cel Drept.
Siracidul.
Iuda Maccabeul.
Maestrul Dreptăţii. Hilel, Şamai. Rabbi Gamliel, Filon din Alexandria, Isus, Kaif-Petru, Saul-Pavel.
Rabbi Iohanan ben Zakkai. Rabbi Akiba. Rabbi Iuda Sfântul. Rabbi Meir. Rab şi Samuel. Rabba şi Abbaye.

Diaspora: Centrul Occidental.

sec. IX Spania: Epoca de aur a teologiei,
filozofiei, poeziei, misticii. Primele elemente ale Cabalei: Zoharul.
sec. XVI Franţa şi Renania: Epoca de aur a
exegezei biblice şi talmudice. Problemele spirituale ale persecuţiei: reexaminarea mesianică a vocaţiei lui Israel.
Saadia. Solomon ibn Gabirol. Bahya. Iuda Halevi. Maimonide. Nahmanide.
Raşi şi Tosafiştii. Gherşom din Metz. Meir din Rothenburg. David Reubeni. Joselin din Rosheim.

182
FAPTE POLITICE
ISTORIA UNIVERSALĂ
Cucerirea Canaanului.
Către 1000 î.e.n.: Apogeul Regatului.
586 î.e.n.: Distrugerea Primului Templu.
Exilul babilonean.
516 î.e.n.: întoarcerea şi Restaurarea.
Egipt.
Fenicia.
Asiria şi Caldeea:
Nabucodonosor.
Perşii: Cyrus.
165 î.e.n.: Revolta haşmoneană. Recucerirea independenţei politice.
63 î.e.n.: Intrarea lui Pompei în Ierusalim. 40 î.e.n.: Domnia lui Herod cel Mare. 6 î.e.n.: Palestina, provincie romană. 67-70 e.n.: Război şi distrugerea celui de-al Doilea Templu.
Dislocarea Imperiului lui Alexandru cel Mare. Preponderenţa elenistică.
Imperiul roman: August, Tiberius, Vespasian, Titus.
135: Insurecţia şi înfrângerea falsului mesia
Bar-Kohba.
537: Edictele lui Justinian: pierderea egalităţii civile
şi a libertăţii religioase.
641: Convertirea cazărilor la iudaism.
Adrian.
în Babilonia: Imperiul
părţilor.
Avântul Imperiului arab.

Cucerirea Babiloniei,
apoi a Mediteranei
(Spania).
Cruciadele: masacrarea evreilor. Acuzaţii de omor ritual. 1290: Expulzarea evreilor din Anglia. 1394: Expulzarea evreilor din Franţa.
Retragerea treptată a arabilor din Spania.
Inchiziţia.
1492: Expulzarea evreilor din Spania.
Hegemonia Bisericii în Europa occidentală.
Hegemonia islamului în lumea mediteraneană.
183
EPOCI
FAPTE SPIRITUALE
EROII
Diaspora: Centrul Oriental.
sec. XVI Cristalizarea studierii Talmudului
în Polonia şi în Rusia. Mesianismul mistic din Safed. Mişcarea mesianică a lui Sabbatai Zvi.
Mistica populară a hasidismului în Polonia.
sec. XVIII Renaşterea progresivă a raţionalis-
mului în Olanda, Italia, Germania.
Moise Isserles. Isaac Luria. Iosef Caro. Israel Baal-Şem. Elie din Vilna. Manasse ben Israel. M.H. Luzzatto. Moise Mendelssohn.
Era emancipării.
sec. XIX
Emanciparea spirituală: Hascala. Asimilarea.
Tendinţele: liberalism, conservatism, ortodoxie. Ştiinţa Iudaismului. Antisemitismul doctrinar. Sionismul. Iluzia unui progres universal.
Nahman Krohmal. Heinrich Heine. Abraham Geiger. S.R. Hirsch. Leopold Zunz. Heinrich Graetz. Theodor Herzl. Hermann Cohen. Elie Benamozegh. Moise Montefiore. Aime Palliere. Ahad Haam. H.N. Bialik. Franz Rosenzweig. Iacob Gordin.
Cel de-al treilea Reich şi Statul Israel
sec. XX Tragedia solitudinii. Genocidul.
Punerea la încercare a solidarităţii umane.
Dobândirea conştiinţei. Crearea Statului Israel. Problemele sale: securitate, diaspora şi centru.
Capitala sa, Ierusalim, împărţit apoi reunificat.
După 1967: libertatea de acces a celor trei spiritualităţi biblice -iudaică, creştină şi musulmană -la Locurile Sfinte.
Şase milioane de martiri.
Ziditorii şi apărătorii lui Israel.
184
FAPTE POLITICE
ISTORIA
UNIVERSALA
Aşezarea masivă a evreilor în Polonia şi în Rusia.
Palestina sub dominaţia turcă.
Dezvoltarea comunităţii în Olanda.
1657: întoarcerea evreilor în Anglia, sub Cromwell.
1648: Tratatul de la Westfalia încorporează pe evreii
din Alsacia Franţei.
Masacrarea evreilor în Polonia de către cazaci. Secolul Luminilor introduce reforme în favoarea evreilor (Frederic II, Iosif II, Ludovic al XVI-lea). 1792: Emanciparea evreilor din Franţa prin Decretul
Adunării Naţionale.
Emanciparea evreilor din Olanda (1796) şi din alte ţări ale Europei occidentale şi centrale între 1848 şi
1870.
1807: Convocarea Marelui Sanhedrin de către
Napoleon I.
1840: Afacerea omorului ritual din Damasc. 1860: Afacerea Mortara. întemeierea Alianţei Israelite
Universale.
1882: Debutul pogromurilor sistematice în Rusia. 1897: Afacerea Dreyfus în plină desfăşurare. Primul
Congres Sionist de la Basel. 1913: Afacerea Beilis: acuzaţia de omor ritual. 1917: Declaraţia Balfour.
Reforma.
Războiul de Treizeci de Ani.
De la absolutism la monarhia luminată. Revoluţia franceză. Napoleon.
Statele Unite ale Americii: pământ ospitalier pentru emigranţi.
Primul Război Mondial.
1933: Venirea la putere a lui Hitler. 1936: Legile rasiale de la Niirnberg. 1939-1945: Lagărele de la Auschwitz, Maidanek, Bergen-Belsen, destinate în special
evreilor. Lichidarea evreilor din Europa. 1941: Prietenia iudeo-creştină şi reţelele salvatoare. 1943: Revolta Ghetoului din

Varşovia. 1945-1948: Politica engleză şi internaţională anti-si-
onistă.
Tragedia simptomatică de pe Exodus. 1948: Proclamarea Statului Israel. 1948-1949: Războiul de Independenţă. 1950-1954:
în răsăritul Europei: Afacerea Slansky,
Procesul Bluzelor Albe. Asasinarea unor scriitori de limbă idiş. 1956-1967-1973: Conflictul israelo-arab.
Al doilea Război Mondial.
Cortina de fier.
Procesul de decolonizare.
Era petrolului.
185

De ce Moise?
Dintre atâţia profeţi
l-am ales pe cel mai
reprezentativ, deoarece
el întruneşte toate
calităţile pe care ceilalţi
le au doar în parte.
ANDRE NEHER

Nu s-a ridicat în Israel
un profet ca Moise...
DEUTERONOM

Cred, cu o credinţă
desăvârşită, că profeţia
lui Moise, maestrul
nostru, a fost adevărată
şi că el este părintele
profeţilor care l-au
precedat şi care l-au
urmat.
M. MAIMONIDE

Moise se trezeşte în
fiecare generaţie.
AHAD HAAM

ISBN 973-8056-75-6